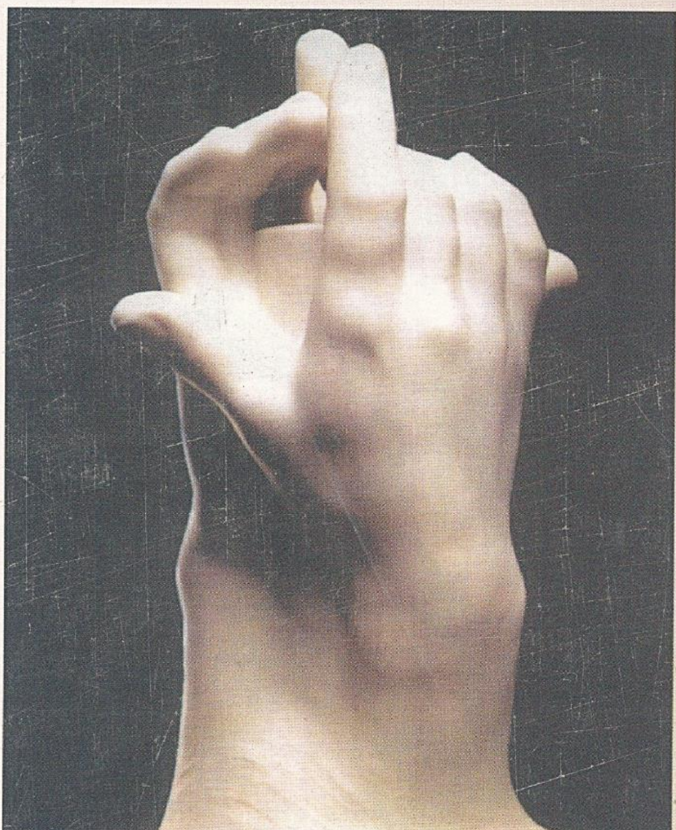
المجلس الأعلى للثقافة

المعرفة والمصلحة

تأليف : يورجن هابرماس

ترجمة : حسن صقر

مراجعة : إبراهيم الحديرى



المشروع القومي للترجمة

326

المشروع القومى للترجمة

المعرفة والمصلحة

تأليف: يورجن هابرماس

ترجمة: حسن صقر

مراجعة: إبراهيم الحديرى

المجلس الأعلى للثقافة

٢٠٠٢

المشروع القومى للترجمة

إشراف : **جابر عصفور**

- العدد ٣٢٦
- المعرفة والمصلحة
- يورجن هابرماس
- حسن صقر - إبراهيم الحديرى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

ترجمة لكتاب :

Erkenntnis und Interesse

تأليف: Jürgen Habermas

صدر هذا الكتاب بالتعاون مع:

منشورات الجمل - ألمانيا

Al-Kamel Verlag,

Stadtsparkassc Köln,

Germany

المجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084 E.Mail:asfour@onebox.com

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم المختلفة ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة.

الإهــداء ..

إلى الدكتور/ عصام سليمان

صديقــاً

ومشاركـاً

فى هذا الجهد

الفهرس

مقدمة

سوف آخذ على عاتقي المحاولة الموجهة تاريخيا نحو إعادة تكوّن ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة، و بهدف نسقي لتحليل العلاقة ما بين المعرفة والمصلحة، إن من يتتبع سيرورة انحلال نظرية المعرفة التي تترك مكانها لنظرية العلم يتخطى مراحل متروكة من التأمل، وسوف يساعد اجتياز هذا الطريق ثانيةً – من منظور يعود إلى نقطة الانطلاق– لاستعادة التجربة المنسية للتأمل، وحيث ننكر التأمل تكون الوضعية.

ينبغي أن يدعم تحليل العلاقة بين المعرفة والمصلحة الزعم بأن نقد المعرفة الراديكالي لا يمكن أن يكون إلا كنظرية مجتمع، على أن هذه الفكرة مُتضمَنة في النظرية الماركسية للمجتمع، وإن كان من العسير استخلاصها، سواءٌ أكان ذلك لدى ماركس أم لدى التفهم الذاتي الماركسي، وأنا شخصيا لم أستقص العلاقة الموضوعية التي تحققت خلال التطور الفلسفي من هيجل إلى نتشه، وإنما اقتصرتُ على تتبع الأفكار بصورة محايثة، هذه النهاية المنطقية تنتج: عن أنني فقط مقابل عدم التخصص أستطيع الاستباق إلى نظرية مجتمع أريد أن أجد مدخلاً إليها فقط عبر تأمل ذاتي للعلم[1] والآن لقد أنجزت الخطوة الأولى، ولهذا السبب لا يمكن للاستقصاء أن يتطلب أكثر من أهمية مقدمة.

لقد شرحتُ وجهات النظر النسقية التي أقدمها في هذا البحث أولاً في محاضرة الدخول[2] الجامعي في فرانكفورت حزيران ١٩٦٣، أما الفصل المتعلق بكل من الوضعية البرغماتية والتاريخية، فإنها تعود إلى المحاضرات التي ألقيتها في هايدلبرغ إتبان الفصل الشتوي ٦٣ – ٦٤، علما بأنه لولا المحاورات التي أجريتها في مرحلة الدراسة مع "كارل أوتو آبل" ولولا تحريضاته وبالتالي اعتراضاته لما كان هذا التصور قد وجد صيغته الحاضرة على هذه الصورة[3].

[١] يشتمل موضوعي المخصص حول هربرت ماكوزه تحت عنوان «التقنية والعلم كإيديولوچيا» على اقتراح تفسير لتحليل العلاقة الاجتماعية التي نشأت الوضعية في إطارها والتي تسلَّمتْ دورها الإيديولوچي.

[٢] المعرفة والمصلحة في: "التقنية والعلم كإيديولوچيا"، إصدار سور كامب ص٢٨٧.

[٣] الجزء الثاني من رادنسكي "المدارس المعاصرة لما وراء العلم" يعالج المنطلق الهرمنوطيقي الديالكتيكي، وفيه يتبنى الأطروحات التي تعود إلى أدورنو، آبل، وقد أُنجزت على خلفية نظرية العلم التحليلية، ولأن هذا العمل قد ظهر بعد أن كنت قد نشرت كتابي فإنني لا أستطيع أن أشير إلى نقاط الالتقاء الكثيرة معه إلا بصورة إجمالية.

يأخذ التحليل النفسى- كمثال- مكاناً هاماً فى هذا التصور، بيد أنه من الضرورى أن أوضح بأن معرفتى بأعمال فرويد غير شاملة، كما أننى لا أستطيع أن أعتمد على التجارب العملية لتحليل ما، لقد تعلمت كثيراً من محاورات الأربعاء فى معهد سيغموند فرويد التى كان يديرها أليكساندر ميتشرلش، وأنا مدين بالشكر كذلك إلى "ألفريد لورنسر" الذى أتاح لى فرصة إلقاء نظرة على مخطوطته التى تبحث عن الدور المنهجى للفهم فى التحليل النفسى، والتى لم تكن قد وصلت بعد إلى اكتمالها، وأنا مدين لهذه المخطوطة من أجل محفزات أكثر مما أستطيع أن أبينه من خلال الإشارات.

يورغن هابرماس

فرانكفورت ١٩٦٨

أولاً : أزمة نقد المعرفة

إذا ما أردنا أن نُعيد بناء السجال الفلسفي للعصر الحديث على شكل مداولات تجرى فى محكمة، فإن مثل هذا السجال سيكون مدعواً لحسم السؤال الوحيد التالي: كيف يمكن أن نحصل على معرفة موثوقة؟ لقد صاغ القرن التاسع عشر مصطلح نظرية المعرفة للمرة الأولى، أما المسألة التى أطلق عليها العودة إلى الماضى فإنها تمثّل مشكلة الفلسفة الحديثة بصورة إجمالية حتى عتبة القرن التاسع عشر على أقل تقدير، لقد توجه الجهد الخاص للفكر العقلانى والتجريبى بوقت واحد نحو وضع ميتافيزيقى لعالم الموضوعات، ونحو التسويغ المنطقى السايكولوجى لصدقية علوم طبيعة متميزة من خلال لغة محكمة ومن خلال التجربة، وبطبيعة الحال فإن الفيزياء الحديثة التى وحّدت بصورة مستديمة وبنجاح تام بين صرامة الصيغة الرياضيّة وبين التجربة المُسيطَر عليها، مما أصبح مثالاً يُحتذى للمعرفة بجلائها التام، و الحال كان تطابق العلم الحديث مع المعرفة أقل نجاحًا بصورة إجمالية، ويمكن تحديد موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم فى تلك الحقبة، بأن المعرفة الفلسفية اعترفت بمكان شرعى للعلم دونما جدال، ولم تقتصّر نظريات المعرفة على شرح المعرفة المرتبطة بالعلوم التجريبية كما أنها لم تنحل فى نظريات العلم.

ويبدو كما لو أن الميتافيزيقيا الحديثة المنظمة والتى تدور حول مشكلة المعرفة الممكنة قد اعتراها الشك، وحتى كانْت الذى وصلت معه نظرية المعرفة بادئ ذى بدء إلى وعى ذاتها من خلال تساؤله الترنسندنتالى، وبالتالى دخلت فى بعدها الخاص، كانت نفسه يدعى موقعا مستقلا للمعرفة العقلية مقابل العلم، على أن نقد المعرفة يعود إلى نسق من قدرات المعرفة يندمج فيه بدهيًا عقل عملى وملكة حكم متأملة مثل النقد ذاته، أى عقل نظرى يمكن أن يكون قادراً على التثبت من نفسه جدليًا، ليس فقط فى مجال حدوده، وإنما فى مجال فكرته الخاصة ذاتها، إن العقلانية الشاملة لعقل يجعل ذاته شفافًا لا تقصر إلى مفهوم كلى للأسس المنهجية.

وفقط نقد النقد الذى يخضع له نقد المعرفة من خلال تأمل ذاتى غير متردد، وفقط نقد هيجل لتساؤل كانْت الترنسندنتالى يقود إلى النتيجة المفارقة، ذلك أن الفلسفة لم تبدل فقط موقعها من العلم وإنما تخلت عنه بصورة إجمالية، وأنا بذلك أميل إلى قبول الأطروحة التى تقول، بأنه بعد كانت لم يتم إدراك العلم فلسفيًا بصورة جدية، انطلاقًا

من نظرية المعرفة، وهذا يعنى كمقولة معرفة ممكنة، فإن العلم يمكن إدراكه فقط مادامت المعرفة ليست موضوعة على قدم المساواة مع المعرفة المطلقة لفلسفة عظيمة، وأما مع العلموية التى تستند على وقائع تستمدها من مراكز البحوث بصورة عمياء، فى كلتا الحالتين يتعلق البعد الذى يمكن أن يتكون فيه مفهوم للعلم مرتبط بنظرية المعرفة، بمعنى العلم الذى يمكن أن يصبح قابلاً للفهم وآخذاً شرعيته من صميم أفق المعرفة الممكنة، وفى مقابل المعرفة المطلقة فإن المعرفة العلمية ستبدو بالضرورة محدودة الأفق، وتبقى مهمة وحيدة وهى الإلغاء النقدى لعقبات تقف أمام المعرفة الوضعية، وحيث يُفتقَد من جانب ما مفهوم التعرف الذى يتجاوز العلم الحائز على المصداقية، فلا بد أن يستسلم نقد المعرفة لنظرية العلم، وهذه تقتصر على التنظيم المعيارى الزائف للبحث المؤسس.

لقد أُفرِغ دور الفلسفة مقابل العلم -الذى يمكن الإشارة إليه تحت اسم نظرية المعرفة- من مضمونه من خلال حركة الفكر الفلسفى ذاته: لقد وجدت نظرية المعرفة نفسهاو بمرور الزمن مضطرة أن تتخلى عن موقعها لمنهج موثوق من قبل الفلسفة ذاتها، لأن نظرية العلم التى ظهرت منذ منتصف القرن التاسع عشر كإرث لنظرية المعرفة تحولت إلى منهجية ممارسة فى التفهم الذاتى لمجمل للعلوم، وغنىٌ عن البيان أن "العلموية Szietnismus" تعنى إيمان العلم بذاته، وتحديداً الاقتناع بأنه لن يكون بوسعنا بعد الآن أن نفهم العلم على أنه شكل معرفة ممكنة، وإنما علينا أن نطابق بين العلم والمعرفة، والوضعية التى طرحت مشروعها مع "كونت" تستخدم عناصر كلٍ من الإرث التجريبى والعقلانى من أجل أن ترسخ إيمان العلم بمصداقيته الكاملة، بدلاً من أن تتأمل هذا الإيمان لتشرح بنية العلوم على قاعدته، الوضعية الجديدة ذللت هذه المهمة بدقة تجلب الانتباه وبنجاح لا يرقى إليه الشك.

علينا أن نربط الآن كل نقاش حول شروط المعرفة الممكنة مع الحالة المُنجَزة لنظرية العلم التحليلية، ونحن لا نستطيع أن نعود دونما تمهيد إلى البعد المتعلق بالبحث الخاص بنظرية المعرفة، ذلك البعد الذى تقفز الوضعية من فوقه متجاوزة التأمل، ومن هنا فقد سقطت خلف مرحلة التأمل التى عيَّنها كانت، ويبدو لى أن تحليل علاقة التكون للعقيدة الوضعية قدمت لنا قبل أن نتمكن من ربطه بالنقاش الحاضر، لأن استقصاءً نسقيًا قادمًا لأساس مصلحة مرتبطة بالمعرفة العلمية لا يستطيع أن يعيد إنتاج نظرية المعرفة تجريداً وإنما أن يعود بها إلى البعد الذى قام من خلال النقد الذاتى من قبل هيجل، وإن تعرَّض بعد ذلك إلى التشويه.

استطاع هيجل أن يبرهن ضد كانت أن التأمل الذاتى الفينومينولوجى للمعرفة إنما هو ضرورة راديكالية لنقد المعرفة، غير أنه كما أرى أبدى تحيزاً من خلال شروط فلسفة الهوية إزاء هذا التأمل، ولم يصل بالمسألة إلى النتيجة المنطقية، أما ماركس بماديته التاريخية فقد اعترض بحق على مسار التأمل الذاتى الهيجلى، وماركس ذاته أساء فهم مفهومه الخاص وبالتالى أكمل نسف نظرية المعرفة من جذورها، وهكذا استطاعت الوضعية أن تنسى تداخل منهجية العلوم مع سيرورة التكون الموضوعية للنوع البشرى، وأن تقيم منهجية كلية صرف على قاعدة النسيان والكبت.

١- نقد هيجل لكانْت

راديكالية أم نقض نظرية المعرفة

لقد أحل هيجل التأمل الذاتي الفينومينولوجي للروح محل نظرية المعرفة، وفي مقدمة "فينومينولوجيا الروح" نعثر على تلك الحجة التي تعود مراراً لتظهر في سياقات أخرى[١]، ومؤداها أن الفلسفة النقدية تتطلب من الذات العارفة أن تتأكد من الشروط التي تتيح لها مبدئيًا معرفة ممكنة، قبل أن تثق في الحقيقة بمعارفها المكتسبة. نحن لا نستطيع أن نختبر معارفنا فيما إذا كانت يقينيّة أم لا إلا بمساعدة معايير موثوقة تبين لنا مصداقية أحكامنا، ولكن كيف يمكن استقصاء قدرة المعرفة نقديًا قبل التعرف، خصوصاً إذا كان هذا النقد ذاته يتطلب معرفة؟

"المطلب هو التالي: على المرء أن يتعرف على قدرة المعرفة قبل أن يتعرف على الشيء ذاته كما في السباحة عليه -قبل أن يدخل المرء في الماء- استقصاء قدرة المعرفة، بأنه هو ذاته عارف، وهذه القدرة لا تستطيع الوصول إلى ما تبتغي الوصول إليه؛ لأنها هي ذاتها ذلك الشيء[٢] الذي تبتغيه."

لابد أن تتعثر كل نظرية معرفة منطقية منذ البداية بهذه الحلقة المفرغة، و هي لا تخرج عن أن النقد ينطلق من شروط تبدو مؤقتًا غير إشكالية، غير أنها تبقى في الأساس قابلةً لأن تُشحَن بالإشكالات، ومن هنا يُنصَح باستخدام "الطريقة الإشكالية" التي اختارها راينهولد في أيامه من أجل إقامة علاقات منهجية من الجانب الوضعي: ويمكن للمرء أن يحاجج كما يلي، عدم إضفاء الإشكالية على التثبيتات في وقت واحد، ويجب أن يُعترف بسلسلة من الشروط التي تعين في كل مرة نسق مرجعية استقصاء ما على أنها غير إشكالية بالنسبة إلى مسار البحث، وينبغي على تكرار هذه الطريقة أن يقدم ضمانة كافية تؤكد بأن الشروط جمعيها يمكن أن توضع مبدئيًا تحت المساءلة، ويبقى كلٌ من اختيار نسق المرجعية الأول وتسلسل خطوات البحث التالية اعتباطيًا، بطبيعة الحال إن أي شك راديكالي لا وجود له، لأن الطريقة تقوم على أساس اصطلاحي يلغي قابلية تعليله من أساسها،

[١] محاضرات في تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث غولكتز المجلد التاسع عشر ص٥٥٥ وما بعدها الإنسكلوبيديا ١٨٣٠ نيكولين وبوغلر ص٤٣ وما بعدها.

[٢] تاريخ الفلسفة.

والآن فإن نظرية المعرفة إنما هي مشروع يهدف إلى الكلى طبقًا لمطلبها الفلسفى، والمسألة تدور بالنسبة إلى هذه النظرية حول التسويغ النقدى لشروط المعرفة الممكنة إجمالاً، وهي لا تستطيع أن تتنازل عن الراديكالية، وهذا يعنى حتمية الشك، وليس من المستبعد أن يعود المعنى المنهجى لمنطلقها إلى نقيضه عندما تربط بين النقد والشروط، أى عندما تسمح بمصداقية الشروط التى تمكِّن من نقد المعرفة دون أن تكون خاضعة لأشكال النقد المعرفى ولأن نظرية المعرفة بمطلبها فى التعليل الذاتى والنهائى تدخل إلى الساحة كإرث للفلسفة القديمة، فإن استراتيجية البداية الخالية من الشروط غير قابلة للمساومة بالنسبة إلى هذه النظرية(٣)، ومن هنا فإن هيجل يستطيع أن يمتدح راينهولد الذى تبصر أولا هذه الحلقة المفرغة التى تدور فيها نظرية المعرفة، وألقى جانباً فى الوقت ذاته بالطريقة الإشكالية التى ينبغى أن تنطلق منها أصلاً: "تلك الرؤية الصحيحة لا تغيِّر من طبيعة مثل هذه الطريقة، وإنما تعبر عن عدم كفايتها(٤)"

إن حجة هيجل قاطعة وهى تتجه ضد قصد الفلسفة القديمة لأن الحلقة التى تتعثر فيها لا محالة نظرية المعرفة تذكرنا من أن نقد المعرفة ليس قادراً على تلقائية الأصل، وإنما يبقى كتأمل معتمداً على ما سبقه، أى ذلك الذى يتجه نحوه من حيث أنه انطلق منه أصلاً، وهكذا يرتبط نقد المعرفة المحكوم عليه بسبب تخلفه بتشكيلات *الوعى التى تتلقى هذا النقد على الصعيد التجريبى*، غير أن اختيار نقطة الارتباط ليست اصطلاحية، واليقين الحسى هو عنوان *الوعى الطبيعى لعالم الحياة اليومية*، الذى نجد فيه أنفسنا بقدر لا محيد عنه، وهذا العالم هو موضوعى بمعنى أن القدرة التى تذكرنا بالتأمل تنطلق من طبقة *الخبرة* هذه *التى* تتبصر دوغمائيتها، لا يستطيع الوعى أن يجعل شيئاً شفافًا عن طريق التأمل أكثر من علاقة نشوئه *الخاصة*، وهذه *الحلقة التى* يضع هيجل *لها حسابا مسبقا بالنسبة إلى* نظرية المعرفة على أنها تناقض سيء، يتم تسويغها فى التجربة الفينومينولوجية كشكل للتأمل ذاته، ومما يعود إلى بنية معرفة **Sich-Wissen** أنه يجب على المرء أن يعرف لكى يستطيع أن يتعرف بصورة واضحة لأنه لا يمكن أن يتذكر المرء أو يعاينه فى تكونه إلا إذا كان قد تعرف عليه مسبقًا، هذه الحركة هى تجربة التأمل وهدفها هو المعرفة التى أكدتها الفلسفة النقدية دونما توسط.

[٣] أدورنو "حول نقد بعد نظرية المعرفة"، شتوتغارت ١٩٥٦، مقدمة ص١٤ وما بعدها.

[٤] الإنسكلوبيديا، فى مكان آخر ص٤٣ وما بعدها

عندما تسير الأمور على هذا النحو، لا يمكن للنقد المعرفي بعد ذلك أن يزعم لنفسه تحقيق قصد الفلسفة القديمة، ليست المسألة أن نتساءل لماذا ينبغي أن يكون من الضروري إلغاء حق نقد المعرفة ذاته مع هذا القصد: لقد كان عليه أن يجر وعياً خاطئا و ينقلب ضد نفسه منطلقا من نقد النقد، هيجل يعتقد بهذا الصدد بأن حجته لا تصيب فقط هذا الوعي، وإنما المنطلق الخاص بنظرية المعرفة :

"عندما يخلق القلق أثناء الدخول في الخطأ حالة من انعدام الثقة في العلم الذي يمضي قدمًا إلى غاياته ويتعرف فعلاً دونما هذه الوساوس، عند ذلك لا يمكن أن نصرف النظر عن التساؤل: لماذا لا ينبغي أن ينشأ انعدام ثقة في انعدام الثقة هذا ويُحترَز منه؟ ذلك أن الخوف من أن نخطئ إنما هو ذاته الخطأ، في الواقع يشترط هذا الخوف شيئًا ما أو بعضًا كحقيقة تستند إليه وساوسه ونتائجه وهو ما ينبغي أن يُختبَر مسبقًا إن كان حقيقةً أم لا[٥]".

ينتقد هيجل بحق الشروط غير المعترف بها في نظرية المعرفة، ويطالب برفع مطلب إخضاع هذه الشروط إلى النقد بالتوافق مع استراتيجية الشك الحتمية، وحجته في ذلك لا يمكن أن تحدّ من انعدام الثقة النقدي، أو من الصورة الحديثة للشك وإنما تضفي الراديكالية عليهما، وكان يمكن للفينومينولوجيا أن تعيد تأسيس وجهة نظر الشك الذي تحتله نظرية المعرفة على أنه طريق الشك الذي أعيد بناءه: هيجل يرى ذلك بيّنًا ويؤكد بالمقدار ذاته بأن الخوف من الخطأ هو ذاته الخطأ، ولهذا السبب يتحول بصورة غير ملحوظة كل ما هو نقد محايث إلى نفي مجرد، يتناول هيجل تلك الحلقة التي ينبغي أن تعالج نظرية المعرفة بواسطتها وعيها الخاطئ، والتي يمكن أن تُستحضَر من خلالها إلى وعيها ذاتها كتأمل، على أنها علامة على لا حقيقة الفلسفة النقدية إجمالاً، ففي الوقت الذي يتبصر فيه كلية نظرية معرفة قائمة على شروط غير متأمَلة، ويبرهن توسط Vermittlung التأمل من خلال ما هو سابق، وأن يحطم تجديد الفلسفة القديمة على أساس الترنسندنتالية، فإن عليه أن يتجاوز مثل هذا النقد المعرفي، هذا المعنى يتسلل خلسةً لأن هيجل يقر منذ البداية بمعرفة المطلق على أنه معطى، وأنه من الممكن التدليل على إمكانيتها طبقًا لمقاييس نقد المعرفة.

وهذا فإن شيئًا ما غير مقنع تمامًا يلازم فينومينولوجيا الروح، إذ ينبغي أن تنتج قسراً وجهة نظر المعرفة المطلقة من التجربة الفينومينولوجية، ولكن كمطلق لا تحتاج

[٥] فينومينولوجيا الروح، طبعة هوفمايستر ص٦٤ وما بعدها.

هذه المعرفة إلى التسويغ من خلال تأمل الروح الذاتي الفينومينولوجي، وإذا أخذنا المسألة بما يكفي من الصرامة فإنها غير قادرة على ذلك، هذه الازدواجية في المعنى لفينومينولوجيا الروح تُضعف نقد هيجل لكانت، ذلك النقد الذي كان بحاجة إليه لكي يؤكد نظرية معرفة تأملية: تلك النظرية التي اقتصرت على الفلسفة الترنسندنتالية التي لم تصمد أمام خصومها الوضعيين.

هيجل يتجه ضد نظرية الأورغانون للمعرفة، فأولئك الذين يدركون قضية نقد المعرفة على أنها اختبار لوسائل المعرفة ينطلقون من نموذج معرفي من شأنه أن يؤكد إما استقبالية **Rezeptivität** حدث المعرفة وإما فاعلية **Aktivität** الذات العارفة، أما المعرفة ذاتها فتظهر إما من خلال الأداة **Instrument** التي تشكل الموضوعات بمساعدتها وإما من خلال وسط **Medium** يدخل نور العالم إلى الذات متوسطاً من خلاله[٦]، كلتا الصياغتان تتفقان على أن المعرفة تترسخ من خلال وسائل معرفة ممكنة ترنسندنتالياً، يوضح نموذج المعرفة كنموذج وسط تصل من خلاله الواقعة الحقيقية في ذاتها إلى الظهور متهاوية، إن التفهم الذاتي التأملي للنظرية يجب أن يُعاد النظر في وظيفته من قبل المسألة الخاصة بنقد المعرفة، بمعنى نظرية أورغانون معرفية، بالنسبة إلى هيجل تتجلى مهمة الفلسفة النقدية بأنها تتأكد من وظائف الأداة والوسيلة لكي تتمكن من عزل ملحقات الذات التي لا محيد عنها عن المحتوى الموضوعي وذلك في الحكم أو في نتيجة سيرورة المعرفة، أما الاعتراض فيقع تحت اليد:

[٦] من شأن صياغة سيرورة المعرفة الأداتية أن تمنح هيجل مدخلاً من أجل تفسير نقد العقل الكانتي الذي يستبق وجهات نظر البرغماتيين بصورة تثير الدهشة، ولا سيما في محاضراته حول تاريخ الفلسفة، في مكان آخر ص ٥٥٥.

التعرف يتم تصوره كأداة... قبل أن يذهب الإنسان باتجاه الحقيقة عليه أن يتعرف على طبيعة ونوع أداته إنها فاعلة، وعلى المرء أن يرى فيما إذا كانت قادرة على إنجاز ما هو مطلوب منها، أي الإحاطة بالموضوع... والمسألة تبدو وكأن المرء يتجه صوب الحقيقة مسلحا بالأسياخ والعصي." وحتى الجمالية الترنسندنتالية يمكن أن تُفهَم أيضاً أداتياً. "لقد تم تصور المسألة على النحو التالي: هنالك في الخارج أشياء في ذاتها Sich an Sich دونما زمان أو مكان. والآن يأتي الوعي، ولديه قبل ذلك مكان وزمان فيه، مثل إمكانية التجربة، فكما هو الحال في قضية الأكل من وجود الفم إلى الأسنان كشروط لهذا الأكل، الأشياء التي تؤكل ليس لها لا فم ولا أسنان، وكما يفعل الأكل للأشياء، كذلك يجعل لها زماناً ومكاناً، وكما تقع الأشياء بين الفم والأسنان كذلك تقع في الزمان والمكان. "هذا الموقع يحتوي على نقاط اتصال بالنسبة الى برغماطيقية شاملة خاصة بتاريخ النوع من أجل أنتروبولوجيا معرفية تتأسس بيولوجيا، ذلك لأن أدوات التكوين العضوي تُستخدَم كأمثلة لذلك. قارن لورنس: الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، ميونخ ١٩٧٧.

"عندما تنتزع من شيء ما تشكّل مسبقًا ما عملته الأداة إزاء هذا الشيء، عند ذلك يكون الشيء بالنسبة إلينا – هنا المطلق – مساوياً لما كان عليه قبل هذا الجهد النافل... أو عندما يعلمنا اختبار التعرف، الذى نتصوره كوسيط، معرفة قانون انكسار شعاعه (بدلاً من طريقة تأثير الأداة) عند ذلك لا ينفع فى شيء بصرف النظر عن هذا الإنكار فى الأخير، لأن التعرف ليس انكسار الشعاع وإنما الشعاع ذاته الذى من خلاله تمسنا الحقيقة[٧]".

هذا الاعتراض لا يجد صدقية إلا ضمن الشرط الذى يمكن أن يوجد فيه شيء ما مثل المعرفة فى ذاتها والمعرفة المطلقة دونما ارتباط بالشروط الذاتية للمعرفة الممكنة، هيجل يلحق نظرية المعرفة بمفهوم خاص عن معرفة قائمة ذاتيًا، ذلك المفهوم الذى لا يمكن أن ينشأ إلا بالمواجهة مع مفهوم هيجل الخاص بالمعرفة المطلقة، بالنسبة إلى الفلسفة النقدية التى لا تتردد فى طرح نتائجها، لا يمكن أن يوجد مفهوم معرفة قابل للإيضاح بمعزل عن الشروط الذاتية لموضوعية معرفة ممكنة، كما هو مبدأ كانت الأساسى عن الوحدة التركيبية للإدراك كمبدأ أعلى لكل حالات استخدام الذهن، ونحن نستطيع أن نتلاعب بفكرة المعرفة التى لا تخصنا، غير أننا نستطيع فقط أن ندمج معنًى ما مع هذه الفكرة بالقدر الذى نستقى فيه هذه الفكرة من تنويع "ما لأجلنا" لمعرفة ممكنة كمفهوم حدى، وهى تبقى مشتقة ولا تستطيع من جانبها أن تخدم كمعيار تسمح بنسبية ما تم اكتسابه، يتضمن الفهم الفلسفى الترنسندنتالى للمعرفة المتوسطة من خلال الأورغانون أن وظائف الأداة تكوّن نسق المرجعية الذى تكون ضمنه موضوعات المعرفة الممكنة إجمالاً، والتصور الذى يتّهم من خلاله هيجل الفلسفة الترنسندنتالية "بأن المطلق موجود فى جانب والمعرفة فى جانب آخر وموجودة لذاتها وانفصالها عن المطلق إنما هو شيء فعلى"، هذا التصور يعود بالدرجة الأولى إلى نسق المرجعية الهيجلى، وهيجل يعود تحديداً إلى العلاقة المطلقة بين الذات والموضوع، فى هذه العلاقة يمكن التفكير فى الواقع فى أورغانون متوسط للتعرف كسبب للفكر الذاتى المعتم وليس كشرط لموضوعية المعرفة الممكنة، والقضية تتبدى للفلسفة النقدية بشكل مختلف حيث إن الأرغانون ينتج العالم الذى يمكن أن يتجلى إجمالاً ضمن واقعيته لذلك لا يستطيع إلا ان يكشف العالم ضمن شروط وظيفيته لا أن يخبئه، ويمكن لهذا أو ذاك المفرد الفعلى أن يُلقى عليه الغطاء فقط ضمن الشرط الذى يتجلى فيه الواقع إجمالاً، ويكون عند ذلك أننا نقرّ العلاقة بين الواقعية وحدث المعرفة مستقلة عن

[٧] فينومينولوجيا الروح، ص٦٤.

تلك الأداة، ونحن لا نستطيع أن نتحدث عن المعرفة بشكل صحيح ضمن شروط الفلسفة الترنسندنتالية، قبل أن نطابق شروط المعرفة الممكنة، ونقد هيجل لا يسير إذاً محايثاً، والاعتراض ضد نظرية الأورغانون يشترط مسبقًا ما وضعته هذه النظرية ذاتها تحت المساءلة: أى إمكانية المعرفة المطلقة.

يشتمل نقد هيجل من جانب آخر على لحظة محقة، فانطلاق نموذجيّ المعرفة الأداة والوسيلة يُظهر إلى النور سلسلة من الشروط المتضمنة لنقد معرفة لا شروط له طبقاً لمطلب هذا الانطلاق، وهذا يجب عليه أن يعرف أكثر مما يمكن أن يعرف حسب اعترافه، والنقد الذى يدرك المعرفة متوسطة من خلال الأورغانون عليه أن يعرض تصورات معينة حول الذات العارفة كما حول مقولة المعرفة الصحيحة، لأننا نعيد تكوين تنظيم قدرة المعرفة كمفهوم كلى للشروط الترنسندنتالية التى تبدو المعرفة فى ضوئها ممكنة، من حيث أننا ننطلق من جانب ما من الأحكام التى لها صلاحية ، ومن جانب آخر من الأنا التى توجد اليقينية لأجلها، على أننا نُخضع منذ البداية مفهوماً محدداً عن العلم والذات العارفة لنقد المعرفة، والآن يريد الشكل الحديث للشك كشرط وحيد أن يصل إلى الهدف ولا يستسلم لفكرة الآخرين عن السلطة، بل يأخذ على عاتقه اختبار كل شيء واتباع قناعاته الخاصة باستقلالية تامة. فى بداية النقد لا يوجد شيء سوى الهدف الراديكالى لشكٍ لا بد منه، وهذا الشك ذاته لا يحتاج أى تعليل بدءاً من ديكارت حتى كانت، لأنه يأخذ شرعيته ذاته من حيث أنه لحظة للعقل، وحتى أقل من ذلك يحتاج الوعى الناقد لذاته إلى التمرن على الشك المنهجى، لأنه الوسيلة التى يتأسس فيها الوعى من حيث أنه وعى يقينى يعى ذاته، إنها ادعاءات وضوح لم تعد الآن مقنعة كمسلمات أساسية للعقلانية، فيما يتعلق بالشك الراديكالى الذى لا يحتاج إلى التعليل ولا إلى التدريب عليه، لم يعد يعطى له هذا الدور الترنسندنتالى، وإنما صار يُسند إليه دور سايكولوجى معرفى، ولهذا السبب صار يحل موقف نقدى فى نظرية العلم الحديثة محل الشك المنهجى، ملتزم بأسس الفلسفة العقلانية وإن كان من جانبه عاجزاً عن أى تعليل[٨]، العقلانية هى قضية اعتقاد، ورأى مثل بقية الآراء، أما الذى لا يتغير إبان ذلك فهى مكانة البداية اللامشروطة لنقد المعرفة، دون أن تنسى أهمية التفهم الذاتى المطلق الذى يتقاسم الفلسفة الترنسندنتالية مع المنهجية الحالية، هيجل يضع فى مقابل الهدف المجرد للشك الحتمى شكيّة منتجة بحد ذاتها:

[٨] كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، المجلد الثانى بيرن ١٩٥٨، ص٣٠٤ وما بعدها.

"إن سلسلة تشكيلات القصد التى تخترق الوعى على هذا الطريق، إنما هى التاريخ الشامل لتكون الوعى ذاته للعلم، هذا الهدف يتصور التكون فى الأسلوب البسيط على أنه منجز مباشرة وواقع، هذا الطريق هو التحقق الفعلى ضد اللاحقيقة[٩]."

ما تتوخّاه نظرية المعرفة هو الشك الجذرى، دون أن تزعم أن لها هدفًا محضًا، وهى فى الحقيقة تستند إلى وعى نقدى هو نتيجة سيرورة تكون كاملة، ومن هذا المنطلق فهى المستفيدة من مرحلة التأمل التى لا تعترف بها وبالتالى لا تستطيع أن تمنحها الشرعية.

إن الشرط الأول الذى تبدأ منه نظرية المعرفة إنما هو مفهوم معيارى عن العلم: مقولة محددة عن المعرفة تجدها أمامها وتصلح بالنسبة لها نمطًا أوليًا للمعرفة، كانْت يستند فى مقدمته ل"نقد العقل المحض" بصورة محددة ليشير إلى الرياضيات والفيزياء المعاصرة، وقد تميز هذان العلمان عن طريق التقدم المتواصل للمعرفة، نسبيًا كما يبدو، وهما يحققان معيارًا رأى فيه كانت الصيغة النمطية "لمسار أكيد للعلم" هنالك علوم أخرى تزعم لنفسها خطأ تسميات العلم، غير أنها تبقى تراوح فى مكانها من دون أن يكون لمفاهيمها أى معنى، وإلى هذه العلوم تنتمى الميتافيزيقيا، إذ تبقى طريقتها خالية من النجاح قياسًا إلى المعيار البرغماتى لتقدم المعرفة. كانت يبتغى انطلاقًا من ذلك: "أن نحقق ثورة كاملة فى مجال الميتافيزيقا طبقًا للمثال الذى نأخذه من عالم الهندسة ومن الباحث الطبيعى" وقضية نقد العقل التأملى المحض تقر منذ البداية بالالتزام المعيارى لمقولة متعينة عن العلم، يستطيع نقد المعرفة ضمن الشرط بأن مضامين الرياضيات والفيزياء المعاصرة تصلح كمعرفة موثوقة ولها مصداقيتها، يستطيع نقد المعرفة أن يتناول الأسس التى أثبتت جدارتها فى سيرورات البحث تلك، و انطلاقًا من هذه السيرورة يستخلص تنظيم قدرتنا المعرفية، يشعر كانت بأن مثال علماء الطبيعة الذين أدركوا بأن العقل لا يدرك إلا ما يخلقه هو ذاته طبقًا لمشروعه، قد منحه الشجاعة ليس فقط سيكولوجيًا كى يغير الميتافيزيقيا طبقاً للقاعدة ذاتها وأن شعر أكثر من ذلك بأنه معتمد نسقيًا على ذلك المثال، لأن نقد المعرفة الخالى ظاهريًا من الشروط يجب أن يبدأ مع معيار سابق، لصدقية المضامين العلمية غير المثبت و أن يقبل على أنه شىء ملزم.

تكتسب المنهجية الحديثة من خلال ذلك قوة معيارية موهومة، ذلك أنها تميز المقولة المعينة للمعرفة المتوارثة كنمط أولى للعلم لكى يعمم أشكال الطرق التى تمكن من إعادة

[٩] فينومينولوجيا الروح، ص٦٧ وما بعدها.

تكون هذه المعرفة، وتطبقها فى تحديد العلم، مقابل ذلك يصر هيجل على أن المعرفة التى تتجلى كعلم إنما هى معرفة جلية والضمانة الجافة لها من المصداقية كما لغيرها، والعلم الذى يظهر أولاً لا يصبح أكثر مصداقية ذلك أننا نمنح الثقة للضمانة سواء أكان ذلك العلم الخاص أو العلم الصحيح، وأننا نقف ضد الأشكال الأخرى من المعرفة التى تتبدى ولها المطلب ذاته وعلى ناقد المعرفة المبتدئ أن يمتنع عن الأحكام المسبقة حول ماله من المصداقية من حيث أنه علم، وهو يقف بدايةً فى وجه المزاعم المتنافسة للمعرفة الظاهرة، وعليه بالمقابل أن يترك نفسه لمسار هذه المعرفة الظاهرة:

"الشكِّية المتجهة نحو الفضاء الكامل للوعى الظاهر تجعل.... الروح بادئ ذى بدء جديراً بأن يختبر ماهية الحقيقة، من حيث أنه يلقى باليأس على ما يسمى بالتصورات الطبيعية، الأفكار والآراء، ويتساوى فى ذلك إذا سمى خاصًا أو غريبًا، والتى بها يتحقق هذا الوعى أو يرتبط وهو فى طريقه إلى الاختبار، علما بأنه فى الواقع ومن خلال ذلك غير قادر على تحقيق ما يريد القيام به(١٠)."

يمثل نقد المعرفة كعرض للمعرفة الظاهرة خيط التجربة الفينومينولوجية فى عالم الحياة اليومية فى التشكيلات التى كونها الوعى الطبيعى والتى نجد أنفسنا فيها " فى الوقت الذى يكون فيه الوعى الظاهر موضوعنا تؤخذ قواعده بدايةً كما تقدم نفسها غير متوسطة، وهكذا وكما تم إدراكها تكون هى بالضبط كما تقدِّم نفسها(١١)".

وبذلك لا يسقط التقصِّى الخاص بنقد المعرفة فى دوغمائية الفهم الإنسانى الصحيح، أما نقده فيتجه ضد ذاته فقط دونما تحفظ، ذلك أنه يستطيع أن يختبر معاييره بمساعدتها ذاتها، ولا يقبلها ببساطة من حيث أنه يحقق لاحقًا سيرورة تكون الوعى ويتبصر فى أية مرحلة تنحل نماذج الأبحاث الجارية وتتكون من جديد.

الشرط الثانى حول هذا الموضوع الذى يبدأ معه نقد المعرفة يصبح إشكاليًا، هو قبول معرفة منجزة أو بتعبير آخر مفهوم معيارى للأنا، كانت أراد بهذا أن يقيم هيئة محكمة حول الضلالات التى يتقاسمها العقل مع ذاته عندما يصدر حكما لا يستند على التجربة، وكانت لم يكوِّن أفكاراً حول كيفية إقامة المحكمة؛ لأنه لم يبدُ له شىء أكثر يقينيةً من الوعى الذاتى، فى الوقت الذى أكون فيه أنا مُعطى "كأنا أفكر" المصاحبة لتصوراتى كلها، عندما يمكن أن نفهم *الوحدة الترنسندنتالية للوعى الذاتى* فى مسار

[١٠] فينومينولوجيا الروح، ص٦٨.

[١١] فينومينولوجيا الروح، ص٧٠ وما بعدها.

التقصى عن إنجازات الإدراك الأولى، يجب أن تقوَّم عاليًا هوية الأنا على أساس التجربة الترنسندنتالية الموثوقة للتأمل الذاتى، يرى هيجل على العكس من ذلك أن النقد المعرفى لدى كانت يبدأ بوعيه غير الشفاف بالنسبة إلى ذاته، والوعى الثابت للفينومينولوجيا يعرف ذاته كعنصر مندمج فى تجربة التأمل، بدايةً يجب على التكوّن الذى ينطلق من الوعى الطبيعى أن يكون معاد التكوّن بالنسبة إلى وجهة النظر التى وجب أن يأخذها مؤقتًا المراقب الفينومينولوجى، ومن ثم يمكن لموقع نقد المعرفة أن يتطابق مع الوعى الذاتى المؤسس الذى يعرف سيرورة تكونه من خلال تقنين وعى، لا تقف الذات الخاصة بالتأكد بالنقد المعرفى بالنسبة إلى الوعى الذى يريد الذهاب مباشرةً إلى الاختبار، كما لو أنه جاهز تحت الطلب، إن هذا الوعى معطى بدايةً مع نتيجة تأكده الذاتى.

النقد المعرفى الذى انحلّت فيه بقدر واحد المفاهيم المعيارية للعلم كما للأنا فى شك راديكالى، يدلل على ما يدعوه هيجل بالتجربة الفينومينولوجية، وهذه التجربة تتحرك فى وسط **Medium** وعى يميز تأمليًا ما بين ذات الموضوع وبين ذاته نفسها والموضوع المعطى له، والانتقال من النظرة الساذجة للموضوع الموجود فى ذاته إلى المعرفة التأملية للوجود لذاته **Für-es-Sein** لهذا الذى فى ذاته **Ansich** يسمح للوعى أن يصنع تجربة مع ذاته على موضوعه لا يعطى لنا مثلها نحن المراقبين الفينومينولوجيين.

> "إن نشوء الموضوع الجديد الذى يقدم نفسه للوعى دون أن يعرف كيف يحصل له ذلك، إنما هو ما يجرى بالنسبة لنا خلف ظهره، وستأتى من خلال ذلك فى حركته لحظة الوجود فى ذاته والوجود لأجلنا، تلك اللحظة التى لا تعرض نفسها بالنسبة إلى الوعى الذى يُدرك فى التجربة ذاتها: إن مضمون ما ينشأ بالنسبة لنا إنما هو ما يخص الوعى، ونحن ندرك فقط ما هو شكلانى منه أو نشوءه المحض، هذا الذى يكون ليس إلا موضوعًا بالنسبة إلى الوعى، وهو بالنسبة إلينا حركة وصيرورة فى الوقت ذاته[١٢]".

يُثير بُعد ما فى ذاته، ولأجله، ولأجلنا نسق الإحداثيات التى تتحرك فيه تجربة التأمل، والقيم تتغير فى كل الأبعاد إبّان سيرورات التجربة وحتى فى البعد الثالث: موقف الفينومينولوجى الذى يعرض طريق المعرفة ذاته انطلاقًا منه "لأجلنا" لا يمكن أن يؤخذ إلا استباقًا إلى أن ينتج فى التجربة الفينومينولوجية ذاتها، وحتى "نحن" نُدمَج فى التأمل الذى يتميز فى كل مرحلة من مراحله من جديد من خلال انقلاب الوعى.

[١٢] المصدر السابق، ص٧٤.

من خلال ذلك يتبدى الشرط الأخير المتضمن الذى يبدأ معه نقد المعرفة المجرد على أنه باطل: التمييز بين العقل النظرى والعملي، فنقد العقل المحض يقر مفهومًا أخرًا للأنا يختلف عن مفهوم العقل العملي: والأنا كإرادة حرة تقف مقابل الأنا كوحدة للوعى الذاتي، وكما هو بديهي فإن نقد المعرفة إنما هو مفصول عن نقد الفعل العقلى، وهذا الاختلاف يصبح إشكاليًا عندما ينطلق الوعى النقدى ذاته من تأمل تاريخ نشوء الوعى، ومن ثم يصبح الوعى عنصر سيرورة تكون، وقد رهن الفهم الجيد على مصداقيته فى كل موقف و فى كل مرحلة: التأمل يتحطم حقيقةً وهذا يصدق بالنسبة إلى المرحلة الأولى، بالنسبة إلى عالم اليقين الحسى دوغمائية شكل حياة معتاد مع رؤية خاطئة عن الأشياء، فالمعرفة والإرادة غير منفصلتين فى وعى خاطئ، والتلكؤات فى تدمير هذا الوعى الخاطئ تُستخدَم كصعود على سلم تجربة التأمل، التجارب التى يتعلم منها الإنسان إنما هى سلبية، كما يشير المجال الخاص بالنمط البدائي للتجارب التى لها صلة بتاريخ الحياة، انقلاب الوعى يعني: انحلال التطابقات، وتحطيم الثوابت وتدمير الإسقاطات، إن إخفاق حالة الوعى المتجاوز تحول ذاتها فى الوقت نفسه إلى موقف معكوس يصل فيه الموقف من غير تشويه إلى الوعى كما هو، وهذا هو طريق النفى المحدد الذى تمت المحافظة عليه إزاء الشكية الفارغة "تلك التى لا ترى فى النهاية سوى العدم المحض وصرف النظر عن هذا العدم إنما هو تأكيداً عدم ذاته، الذى ينتج من ذاته[١٣]." وفي شرح ما يسمى بانقلاب الوعى يكرر هيجل:

> "إن.... كل نتيجة تنتج عن معرفة غير حقيقية، يجب أن لا تسير فى عدم فارغ، يجب أن تدرك بالضرورة كعدم لذلك الذى هى نتيجته: نتيجة تشمل على ما كان من المعرفة السابقة حقيقيًا فيها[١٤]."

شكل النفى الأكيد هذا لا يصادف علاقةً منطقيةً محايثةً، وإنما آلية تقدم التأمل الذى يكون فيه كل من العقل النظرى والعملى واحدا، واللحظة الإيجابية المخبأة فى نفى الإدراك الموجود للوعى تصبح معقولة، عندما نفكر بأن تشابكًا كائنًا فى هذا الوعى بين مقولات إدراك العالم وبين معايير الفعل، ونحن لا يمكننا نفى شكل الحياة الذى وصل إلى التجريد دونما آثار، كما لا يمكن تغييره دونما نتائج عملية، فى ما هو ثورى تبقى الحالة المتجاوزة راسخة لأن رؤية ما هو كائن تبقى موجودة قائمة فى تجربة الإلغاء الثورى للوعى القديم، ونحن نتحدث عن سيرورة تكون، لأن العلاقة بين حالات النسق المتتالية تباعًا نتجت من خلال نفى محدد بهذا المعنى وليس من خلال علاقة سواء أكانت

[١٣] المصدر السابق، ص ٦٨.
[١٤] المصدر السابق، ص ٧٤ .

منطقية أم سببية، يمكن تجاوز حالة محددة فقط و حالة تحليلية فى وقت واحد من خلال الإنجازات المعرفية والمواقف المتراكمة، والحالة الماضية التى انقطعت وأصبحت مُزاحة تحتفظ بقوتها عبر الحاضر، تلك العلاقة تضمن الاستمرار لعلاقة الحياة الأخلاقية التى أصابها الدمار من جديد لدى كل مرحلة جديدة من مراحل التأمل، وهى تمكن نتيجة للتخلى عن التطابقات، ثم هى الروح التى صانت ذاتها، هوية الروح هذه التى تصل إلى الوعى كديالكتيك يحمل الاختلاف المشروط بضمانة نظرية المعرفة أى الاختلاف ما بين العقل العملى والعقل النظرى، وهى لا يمكن تعيينها بالعودة إلى هذا الاختلاف.

يضفى هيجل الراديكالية منذ البداية على منطلق نقد المعرفة من حيث أنه يخضع شروطه للنقد الذاتى، وهو يدمر من خلال ذلك الأساس الأمين للوعى الترنسندنتالى الذى انطلاقًا منه بدأ أكيداً التحديد القبلى ما بين التعينات الترنسندنتالية والتجريبية، دون أن ننسى الصدقية والتكوين، على أن التجربة الفينومينولوجية تتحرك فى ذلك البعد الذى تتكون فيه التعينات الترنسندنتالية ذاتها، وفيه لا يوجد أية نقطة ثابتة بالمطلق، فقط تجربة التأمل التى يمكن شرحها تحت عنوان سيرورة التكون، يعاد تكوين مراحل التأمل التى عبرها يتسامى عمل الوعى النقدى الصاعد إلى ذاته من خلال تكرار نسقى لتجارب تكوينية خاصة بتاريخ النوع، وفينومينولوجيا الروح تحاول أن تحدد إعادة التكون هذه فى ثلاثة مسارات: فى العبور من خلال الحدث الاجتماعى للفرد، ومن خلال التاريخ الكونى للنوع، ومن ثم من خلال تاريخ النوع الذى يعكس ذاته فى أشكال الروح المطلق، فى الدين، والفن والعلم[١٥].

ينتج الوعى النقدى ذاته الذى تذهب معه نظرية المعرفة إلى الاختبار كنتيجة للملاحظة الفينومينولوجية، منذ أن أصبح تكوين موقفها الخاص من تملك Aneignung سيرورة تكوّن النوع شفافاً إزاءها، والآن يؤكد هيجل فى نهاية فينومينولوجيا الروح بأن ذلك الوعى النقدى إنما هو معرفة مطلقة، على أن هيجل لم يلتزمِ بهذا التأكيد، نعم ولم يستطع أن يسير بالبرهان إلى نهايته لأنه لم يحقق الشرط الشكلانى لعبور فينومينولوجى عبر تاريخ الطبيعة، ستكون المعرفة المطلقة تحديداً، نتيجة منطلق الاستقصاء الفينومينولوجى معقولة فقط كنتيجة لتكرار نسقى لسيرورات تكوّن النوع البشرى والطبيعة فى آن واحد.

[١٥] لوكاش: هيجل الشاب، زيورخ ١٩٤٨ ص٥٩٢ وما بعدها.

الآن ليس من المحتمل أن يكون هيجل قد ارتكب مثل هذا الخطأ البسيط، فإذا لم يتطرق إليه الشك، غير عابئ بهذه الحجة بأن فينومينولوجيا الروح ينبغي أن تكون قد قادت و تقود إلى مفهوم العلم التأملي ومنه إلى العلم المطلق الذي من شأنه أن يتحدث لصالح فهم فينومينولوجي بجانب تفسيرنا، و هيجل يعتقد بأنه لا يضفي الراديكالية على منطلق النقد المعرفي وإنما يجعله نافلاً، وهو يقر بأن التجربة الفينومينولوجية توجد بصورة مستديمة في وسط **Medium** حركة مطلقة للروح، ولهذا فهي تتحدد بالضرورة في المعرفة المطلقة[١٦]، أما نحن بالمقابل فإننا نتبع المحاججة ضمن وجهة نظر نقد محايث لكانت، ومن لا يريد أن يسهل الانقياد لشرط فلسفة الهوية، يحرر نفسه من هذه الرابطة المشؤومة: وهكذا ينكسر بناء الوعي الظاهر، مع إضفاء الراديكالية على منطلق النقد المعرفي المحدد بالفلسفة الترنسندنتالية لشك حتمي في الظاهر فقط، يستحيل أن يضمن هذا البناء الولوج إلى العلم المطلق، التجربة الفينومنولوجية لا توجد كما في التجربة الأمبيريقية ضمن حدود المخطط المترسخ ترنسندنتاليًا: أكثر من ذلك تدخل التجارب الأساسية في بناء الوعي الظاهر، التي تتجسد فيها تغيرات مثل هذا المخطط حول الموقف في العالم و الفعل في ذاته، وتجربة التأمل ترسخ تلك اللحظات المتميزة التي ترى وتدرك فيها الذات نفسها من فوق كتفها، و تدرك كيف تتسلل من خلف ظهرها العلاقة الترنسندنتالية بين الذات والموضوع، وهي تتذكر عتبات التحرر لتاريخ النوع، على أن هذا لا يستبعد البواعث المحسوبة بالنسبة إلى التاريخ الترنسندنتالي للوعي، ويمكن للشروط التي يتكون فيها في كل مرة إطار ترنسندنتالي لظاهرات الموضوعات الممكنة أن تنتج من قبل الذات نفسها ضمن حالات محسوبة مثلاً من خلال تقدم القوى المنتجة، كما يفترض ماركس، ومن ثم لا يمكن تحقيق وحدة مطلقة بين الذات والموضوع، و يمكن لهذه الوحدة أن تخلق الوعي النقدي على شكل معرفة مطلقة تلخص في الأخير الذاكرة الفينومينولوجية.

وقد مثل هيجل هذا الموقف سنة ١٨٠٧، فمقدمة الفينومينولوجيا تُختتَم بهذه الجملة:

[١٦] يشدد هيجل على هذا الإدراك في مواقع كثيرة من أعماله، وهو يقول: "في فينومينولوجيا الروح.... عرضت الوعي في حركته المتقدمة، بدءًا من التناقض الأول المباشر لذاته و للموضوع وصولا إلى المعرفة المطلقة، هذا الطريق يسير عبر أشكال علاقة الوعي كلها إلى الموضوع ويحيل مفهوم العلم إلى نتيجة، هذا المفهوم لا يحتاج إذن هنا (بصرف النظر عن أنه يتكون ضمن المنطق ذاته) إلى تسويغ لأنه تملكه ذاتيًا، وهو ليس قادرًا على أي تسويغ آخر سوى هذا الإنتاج لذاته من خلال الوعي الذي تنحل فيه هيئاته الخاصة كلها في ذاتها كما في الحقيقة." المنطق، المجلد الأول لاسون، ص١١٩، المصدر السابق ص ٥٢.

"فى الوقت الذى يتقدم فيه الوعى نحو وجوده الحقيقى، (فى مسار التجربة الفينومينولوجية) سوف يصل إلى نقطة يلقى عليها ضوءه مع غربة ملازمة له كوعى آخر، أو حيث تصبح الظاهرة مماثلة للجوهر، ويتطابق هنا تمثل الوعى مع علم الروح، وفى النهاية حيث يدرك جوهره ذاته يسمى نفسه لطبيعة العلم المطلق [١٧]".

يتجلى هنا بطبيعة الحال تناقض لا يمكن تغطيته إلا بلاغيًا، عندما تنتج الفينومينولوجيا وجهة نظر المعرفة المطلقة، والتى تتطابق مع موقع العلم الفعلى، عند ذلك لا يستطيع بناء العلم الظاهر ذاته أن يزعم موقع حالة العلم، بالنسبة إلى هيجل تتجدد الاستحالة الظاهرة للتعرف قبل التعرف، فى تلك الاستحالة التى يضعها فى وجه نظرية المعرفة، كاستحالة حقيقية من النوع الذى يجب أن تكون فيه الفينومينولوجيا علمًا قبل أى علم ممكن، ولا ننسى أن هيجل نشر الفينومينولوجيا كجزء أول من منظومة العلم، وكان فى ذلك الوقت على قناعة تامة بأن هيئات Gestalten الوعى الظاهر سوف يتلو بعضها البعض الآخر بالضرورة، وأنه "من خلال هذه الضرورة سوف تصبح الطريق إلى العلم ذاته علمًا [١٨]" وقد استطاع هيجل تبعًا لذلك أن يزعم وجود الضرورة فى مسار التجربة الفينومينولوجية، من وجهة نظر المعرفة المطلقة، وانطلاقًا من هنا تتجلى علاقة فينومينولوجيا الروح مع المنطق فى أبهى وضوحها:

"الوعى هو الروح كمعرفة عيانية وإن كانت متميزة فى الظاهر Äusserlichkeit، غير أن حركة هذا الموضوع تقوم فقط، مثل تطور كل أشكال الحياة الطبيعية والروحية على طبيعة الماهيات المحضة التى تصنع مضمون المنطق، الوعى كالروح المتجلى الذى يتحرر فى طريقه من مباشريته ومن عيانيته الخارجية، يصبح معرفة صرفة تحيل تلك الماهيات المحضة إلى موضوع، وذلك كما هى فى ذاتها ولذاتها [١٩]".

يضطر الاستقصاء الفينومينولوجى- ضمن وجهة النظر هذه- أن يخسر من قيمته النوعية، وأن يُختزل إلى مستوى الفلسفة الواقعية للروح [٢٠] عندما تقوم حركة التقدم الفينومينولوجية للوعى، مثل "كل أشكال الحياة الروحية والطبيعية" على العلاقة المنطقية

[١٧] فينومينولوجيا الروح، ص ٧٥ .

[١٨] فينومينولوجيا الروح، ص ٧٤ .

[١٩] المنطق، المجلد الأول فى مكان آخر ص ٧ .

[٢٠] الإنسكلوبيديا ٤١٣ - ٤٣٩ يستخدم العنوان بهذا المعنى : فينومينولوجيا الروح تشير هناك إلى مرحلة انطلاق الروح الذاتى.

للماهيات الموجودة فى ذاتها ولذاتها، عند ذلك لا بدَّ من أن تتراخى تلك العلاقة الفعلية التى تمكِّن الفينومينولوجيا من لعب دور القيادة فى الفلسفة: ذلك أن المراقب الفينومينولوجى الذى لم يتمكَّن بعد من الوقوف على وجهة نظر المنطق، يكون مندمجًا فى سيرورة تكون الوعى، وسوف يشير موقعه التابع أن عليه أن يبدأ باليقين الحسى وبما هو مباشر.

الفينومينولوجيا لا تعرض سيرورة تطور الروح، وإنما تملُّك Aneignung هذه السيرورة من خلال الوعى الذى يجب أن يحرِّر نفسه من خلال تجربة التأمل من اليقين الخارجى وصولا للمعرفة المحضة، ولهذا السبب فإن الفينومينولوجيا ذاتها لا تستطيع أن تكون علماً، ومع ذلك يجب أن يكون لها الحق بأن تزعم المصداقية العلمية.

أما ازدواجية المعنى فتبقى قائمة، فى حين أننا بحاجة إلى التأكيد الفينومينولوجى لمفهوم العلم فقط، ما دمنا غير موقنين بالشروط المكنة لإمكانية معرفة مطلقة، وما يضفى عليها الراديكالية هو ذاته الذى يرمى إليه بصورة دائمة نقد المعرفة، ومن جهة ثانية فإن الفينومينولوجيا تجعل من نفسها أمرًا نافلاً فى الوقت الذى يتضح لها هدفها المطلق وهو المعرفة المطلقة، على أنه فى الحقيقة محقق أكثر من ذلك: فهى تنقض المساءلة النقدية المعرفية التى فى خلال أنها الوحيدة التى نالت شرعيتها، يحق لنا على كل حال أن نرى أن الفينومينولوجيا مجرد سلم، يمكننا أن نرمى به جانبًا بعد أن نكون قد تسلقناه عاليًا إلى وجهة نظر المنطق، وهيجل عالج الفينومينولوجيا فى حقيقة الأمر بهذه الطريقة وسار بها حتى النهاية، وهو لم يقم بتبنيها فى نسق العلوم، ونحن نجد فى الإنسكلوبيديا بدلاً منها ما يسمى مفهوم سابقا للعلم [٢١]، وبالمقابل يبدأ هيجل خريف سنة ١٨٣١ التحضيرات للطبعة الثانية من الفينومينولوجيا، ويسجل أثناء ذلك: "عمل مبكر حقيقة، لا تعديل" وقد حافظ هيجل فعلاً على الفينومينولوجيا فى صيغتها القديمة، ولكن فى الوظيفة ذاتها كما المفهوم السابق الجديد للمنطق، وألقى بالنسق كله جانبًا، بهذه الطريقة يمكن للعلم الذى يُعرَض كنسق أن يشرح وجهة نظره مقابل الوعى الذى يوجد خارج النسق، وأن يصل إلى قراره عن طريق إرادة التفكير المحض [٢٢].

[٢١] هذا المفهوم السابق يطوره هيجل فى برلين إلى ستين فقرة، وكان قد عرضه بشكل موجز فى موسوعة هايدلبرغ، وهو يقول فى هذا الصدد فى إحدى رسائله [رسائل، المجلد الثالث - ١٢٦]. "لقد أصبحت هذه المقدمة بالنسبة إلى بالغة الصعوبة لأنها يمكن أن توجد قبل الفلسفة وليس ضمنها." يضاف إليها المقدمة للطبعة الجديدة للإنسكلوبيديا بوغلر ونيكولين - المجلد الرابع وما بعده.

[٢٢] هذه هى أطروحة البحث الدقيق له. فولدا: مشكلة مقدمة فى علم المنطق لهيجل، فرانكفورت ١٩٦٥.

يجب على الفينومينولوجيا أن تطور مسارها الفكرى انطلاقًا من وجهة نظر العلم التأملي، ليس علميًا وإنما تعليميًا، باعتباره تفسير ذاتى للعلم الذى يدرك ضرورة وعى منحاز إلى الظاهرة، هذا التفهم الذاتى اللاحق للفينومينولوجيا يقوم على إعادة تفسير القصد الأولى، غير أن هيجل استطاع أن يقوم بهذه الإعادة دونما قسر، لأن الفينومينولوجيا كانت دائمًا ملازمة لهذه الازدواجية فى المعنى، وكان عليها أن تقبل وجهة نظر المعرفة المطلقة التى تنتجها هى ذاتها، والتى لم تستطع إنتاجها إلا عن طريق إضفاء الراديكالية على نقد المعرفة، على أنها غير يقينية ومع ذلك فهى تشترط فعليًا وجهة النظر هذه على أنها يقينية، ذلك أنها اعتقدت بأنها تتعالى على قضية نقد المعرفة منذ الخطوة الأولى.

يسمح نقد المعرفة لدى كانت بإعطاء مفهوم تجريبى عن العلم فى هيئة الفيزياء المعاصرة ويكتسب بذلك المعايير الممكنة للعلم إجمالاً، هيجل يشير بأن نقد المعرفة الذى يتبع -دونما تحفظ- واحدا من مقاصده الخاصة، يجب عليه أن يتنازل عن شروط من هذا النوع وأكثر من ذلك يجب عليه أن يسمح بانطلاق مقاييس النقد من تجربة التأمل، هيجل يتوصل إلى مفهوم العلم التأملي، لأنه لا يتصرف منطقيًا، وإنما يبنى نسبية نقد المعرفة ضمن الشروط الخاصة بفلسفة الهوية، أمام هذا المعيار لا تستطيع العلوم التى تستخدم المناهج، سواء أكانت علوم الطبيعة أم علوم الروح أن تكون عقبات فى وجه المعرفة المطلقة، والنتيجة المفارقة الراديكالية مزدوجة المعنى لنقد المعرفة ليست موقعاً مكشوفًا للفلسفة مقابل العلم، ففى الوقت الذى تؤكد فيه الفلسفة ذاتها على أنها فعلياً علم، تختفى إجمالاً علاقة الفلسفة والعلم من الحديث، ومع هيجل ينشأ سوء الفهم القدرى كما لو أن المطلب الذى ينادى به التأمل العقلى ضد تفكير الفهم المجرد يتعادل من حيث الأهمية مع اغتصاب الحق للعلوم المستقلة من خلال فلسفة ظاهرة قبل وبعد كأنها علم كونى، وكان على التقدم العلمى المستقل عن الفلسفة أن يرفع القناع عن مثل هذا الزعم الذى أسيء فهمه و تحول إلى مجرد أوهام، والوضعية تبنى على ذلك، وحده ماركس كان بإمكانه أن يجعل هذا النصر قابلاً للمراجعة، وقد تتبع خطى نقد هيجل لكانت، دون أن يتقاسم معه المسلمة الأساسية لفلسفة الهوية، التى حدت من قوة هيجل فى مجال إضفاء الراديكالية غير المزدوجة المعنى.

٢- نقد نقد ماركس لهيجل

التركيب من خلال العمل الاجتماعي

ناقش ماركس عميقًا فينومينولوجيا الروح فى مخطوطاته الاقتصادية الفلسفية[٢٣] الأخيرة التى تعود إلى العام ١٨٤٤ إبان إقامته فى باريس، وقد انشغل قبل كل شىء فى الفصل الختامى الذى يطرح فيه قضية المعرفة المطلقة das absolute Wissen، يتبع ماركس هنا الاستراتيجية التى تفك الترابط ما بين تمثل الوعى الظاهرى وبين إطاره المرتبط بفلسفة الهوية؛ من أجل أن يظهر إلى النور العناصر المخبأة فى وجهة نظر النقد الهيجلى العظيم، يعود ماركس كى يحقق هدفه هذا إلى الفقرتين ٤٨١، ٣٨٤ من الانسكلوبيديا اللتين يجرى فيهما الانتقال من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح، وإلى الفرضية الأساس المسبقة والتى يعبر فيها عن الفينومينولوجيا:

> "الروح يحيل الطبيعة بالنسبة إلينا إلى شرطه، الذى هو حقيقتها وله بذلك الأولوية المطلقة عليها، فى هذه الحقيقة تكون الطبيعة قد اختفت، ويكون الروح قد أنتج ذاته كفكرة وصلت إلى وجودها من أجل ذاتها، حيث يكون موضوعها ذات المفهوم[٢٤]".

الطبيعة هى الأولية المطلقة مقابل الروح بالنسبة لماركس، والطبيعة لا يمكن أن تدرك إلا من حيث أنها الآخر بالنسبة إلى الروح الذى لا يكون لدى ذاته إلا فى آخره، لو كانت الطبيعة الروح فى حالة تخارجه الكامل لما تملكت الطبيعة جوهرها وحيلتها كروح متصلب ليس فى ذاتها وإنما خارجها، ولكان بالإمكان قيام الضمانة مسبقًا، بأن الطبيعة لا يمكن أن تكون فى الحقيقة إلا التى يذكرها الروح العائد إلى ذاته تأمليًا من الطبيعة، ماركس يعلق على الانسكلوبيديا:

> "الخارجية هنا لا يمكن فهمها إلا كحسيّة معبرة عن نفسها مكشوفة للنور وللإنسان الحسى، هذه الخارجية هى هنا كى نأخذها بمعنى التخارج، الخطأ والوهن الذى لا ينبغى أن يكون، إن كائنًا ناقصًا فى عينى وليس فقط بالنسبة لى، لديه شىء ما خارجًا عنه هو كل ما ينقصه، وهذا يعنى أن جوهره إنما هو شىء آخر غير ذاته، الطبيعة يجب أن

[٢٣] ماركس/انجلز - الأعمال الكاملة - المجلد الأول، ٣، برلين ١٩٣٢ ص١٥٠ وما بعدها.

[٢٤] الانسكلوبيديا، ص.٣٨١

تلغى ذاتها بالنسبة إلى المفكر المجرد لأنها موضوعة من قبله كجوهر ملغى من حيث الإمكانية[٢٥]".

هنا يتحطم هذا الختم الخاص بفلسفة الهوية على المعرفة المطلقة ، وذلك عندما تكون خارجية الطبيعة، سواء أكانت الطبيعة المحيطة موضوعياً أو الطبيعة الجسدية ذاتياً، ليست خارجية فقط فى الظاهر بالنسبة إلى الوعى الذى يجد نفسه فيها، وإنما تحدد مباشرية المادة الخام التى يتعلق بها الروح، ومن ثم تكون الطبيعة سابقة على الروح، ولكن بمعنى سيرورة طبيعة تنتج من ذاتها بشكلٍ متساوٍ جوهر طبيعة الإنسان مثلما تنتجه الطبيعة المحيطة، وليس بالمعنى المثالى للروح الذى يشترط ذاته بوصفه عالم طبيعة لفكرة موجودة لأجله[٢٦].

لا يضع ماركس رؤية مادية ذات خطة واضحة فى مقابل المثالية الموضوعية التى تريد أن تجعل وجود الطبيعة فى ذاتها فى متناول الإدراك، من حيث أنه شرط المطلق الذى هو غير متبصر من قبل الروح الذاتى، والمسألة تبدو كأنه يريد فقط تجديد الفلسفة الطبيعية الخاصة بالانتروبولوجيا العائدة إلى فويرباخ[٢٧].

وعلى النقيض من فويرباخ يؤكد ماركس زيادة على الخصائص الجسدية للعضوية المرتبطة بمحيطها (القدرة الاستقبالية، الحسية، الحاجة، العاطفة، قابلية العطب) أشكال السلوك المكيفة وتعبيرات الحياة الإيجابية لجوهر طبيعى فعّال، ولكن ما دام ماركس لا يعطى للفعالية الموضوعاتية معنى نوعياً؛ ذلك أن الإنسان ككل عضوى "يعبر عن حياته فقط فى مادى[٢٨] فعلية حسية"، فإنه يبقى أسيراً فى دائرة التصورات الطبيعية.

[٢٥] ماركس/انجلز – الأعمال الكاملة – المجلد الأول، ٢، ص١٧١ وما بعدها.

[٢٦] "الوحى الذى هو كفكرة مجردة لانتقال مباشر، صيرورة الطبيعة، إنما هو بالمقابل وحى الروح الذى هو حر، خلق الطبيعة على أنها عالمه . الخلق الذى هو كتأمل ، هو فى الوقت ذاته اشتراط العالم كطبيعة مستقلة." الانسكلوبيديا، ص ٣٨٤.

[٢٧] "عندما ينشئ الإنسان الفعلى بلحمه ودمه، الواقف على الأرض الراسخة والحسنة الاستدارة، والذى يشهق ويزفر قوى الطبيعة كلها، عندما ينشئ قواه الجوهرية الفعلية والموضوعاتية، عند ذلك لا يكون هذا الإنشاء ذاتاً ... الكائن الموضوعاتى يخلق، يكون موضوعات فقط، فهو مخلوق بهذه الطريقة، ولأنه مؤسس فى بيت الطبيعة... فى فعل الخلق لا يسقط من صميم فعاليته المحضة فى خلقه للموضوعات، على العكس من ذلك فإنتاجه هذا يؤكد فعاليته الموضوعاتية. "ماركس/انجلز – الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ٢، ص ١٦٠.

[٢٨] المصدر السابق، ص ١٦٠.

على أن الأطروحة الأولى ضد فويرباخ تذهب إلى أبعد من ذلك[٢٩]، فالحديث عن الإنسان ككائن موضوعاتي ليس له هنا معنى انتروبولوجي، بل يأتي معناه انطلاقاً من نظرية المعرفة، "والجانب الفاعل" الذى طورته المثالية بالتناقض مع المادية يجب أن يدرك مادياً، يرى ماركس أن النقص الرئيسى فى المذهب المادى حتى الآن يتلخص فى "أن الموضوع، الفعلية والحسية قد فهمت تحت صورة الموضوع أو الحدس، وليس كفعالية إنسانية حسية، كممارسة وليس كذاتية." عند هذا الحد تكتسب "الفاعلية المادية" المعنى النوعى كتكوين موضوعات، تتقاسم مع الطبيعة لحظة الوجود فى ذاته كموضوعات طبيعية، وتحمل من فاعلية الإنسان لحظة المادية المنتجة فى ذاتها، والفاعلية المادية تُدرَك من قبل ماركس بوصفها إنجازاً ترنسندنتاليًا من جانبٍ ما، وهى تناظر بناء العالم الذى تظهر فيه الفعلية ضمن شروط موضوعية الموضوعات الممكنة، على أن ماركس يرى من جانب آخر أن ذلك الإنجاز الترانسندنتالى مؤسس فى أحداث العمل الواقعى، ومن هنا فإن ذات تكون العالم ليست وعياً ترنسندنتالياً بالإجمال وإنما النوع البشرى الذى يعيد إنتاج حياته ضمن الشروط الطبيعية.

ذلك أن "سيرورة تحول المادة" التى تأخذ شكل سيرورات عمل اجتماعى، إنما ترتبط بالتجهيزات الفيزيائية للكائن الطبيعي وببعض ثوابت محيطه الطبيعي.

يدعو ماركس العمل "شرط الوجود الإنسانى المستقل عن جميع الأشكال الاجتماعية، ليس هذا فحسب بل الضرورة الطبيعية الأبدية وذلك من أجل أن يتوسط تحول المادة بين الإنسان والطبيعة، وبالتالى الحياة الإنسانية[٣٠]"، وعلى المستوى الأنتروبولوجى تدخل الطبيعة الذاتية للإنسان منفصلة عن الطبيعة الموضوعية للمحيط، وتتوسط ذاتها فى الوقت نفسه من خلال سيرورة إعادة إنتاج العمل الاجتماعى:

> "العمل هو تحديداً سيرورة بين الإنسان والطبيعة، سيرورة يكون فيها الإنسان وسيطاً بين الطبيعة و بين تبدل المادة من خلال فعله الخاص، وبالتالى فهو ينظم ويتحكم، وهو ذاته يتجلى كقوة طبيعية مقابل مادة الطبيعة، وهو يدفع قدماً بحركة كل ما يعود إلى جسمه كطاقة طبيعية، ذراعاه، رجلاه، رأس ويد، وذلك من أجل أن يتملك مادة الطبيعة على شكل صورة قابلة للاستخدام من أجل حياته الخاصة[٣١]".

[٢٩] ماركس / أنجلز – الأعمال الكاملة – المجلد الثالث، برلين ١٩٥٩، ص ٥.

[٣٠] رأس المال، برلين ١٩٦٠، المجلد الأول ص ٤٧.

[٣١] المصدر السابق ص ١٨٥.

ليس العمل أنتروبولوجيًا مقولة أساسية وإنما وفى الوقت ذاته مقولة مرتبطة بنظرية المعرفة، لأن الطبيعة المحيطة وحدها تتكون فقط في التوسط مع الطبيعة الذاتية للإنسان من خلال سيرورات العمل الاجتماعى كطبيعة موضوعية بالنسبة إلينا، ونسق الفعاليات المادية يخلق الشروط الفعلية لإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية الممكنة، ويخلق فى الوقت ذاته الشروط الترنسندنتالية للموضوعية الممكنة ولموضوعات التجربة.

عندما نتناول الإنسان ضمن مقولة حيوان صانع أدوات[٣٢]، فإننا نعنى بذلك مخططًا للفعل ولموقف من العالم فى آن واحد، والعمل كسيرورة طبيعية هو أكثر من مجرد سيرورة طبيعية، إنه ينظم تبدل المادة ويكون عالمًا:

"ليس الإنسان كائن طبيعي فحسب، بل هو كائن ذو طبيعة أنانية، وهذا يعنى أنه كائن موجود لذاته، لذلك فهو كائن نوع، ككائن يجب عليه أن يؤكد ذاته ويفعِّلها سواء أكان ذلك في وجوده أم في معرفته. ليست الموضوعات الإنسانية، وبالتالى الموضوعات الطبيعية كما تقدم نفسها مباشرة، ولا المعنى الإنسانى هو مباشرة مادى، و كلها ليست حسية إنسانية، ليست الطبيعة موضوعيًا ولا الطبيعة ذاتيًا موجودة مباشرة كمعادل للجوهر الإنسانى[٣٣]".

يمتلك العمل فى الفكر المادى أهمية التركيب **Synthesis**.

ومنذ أن نفهم العمل الاجتماعى كتركيب معرى من معناه المثالى ينشأ خطر سوء الفهم من منظور المنطق الترنسندنتالى، ومن ثم تأخذ مقولة العمل فجأة معنى براكسيس حياة مكون للعالم بالإجمال، ويتجلى هذا الموقف عندما نفسر أعمال ماركس الأنتروبولوجية إنطلاقًا من مدخل التحليلات الخاصة بعالم الحياة لهوسرل المتأخر، وقد تشكل فى بداية الثلاثينيات من هذا القرن شكل فينومينولوجي من الماركسية تجلَّى فى بعض أعمال هربرت ماركوزه التى تستند إلى هايدغر[٣٤]، وقد وجد هذا الشكل أنصارًا بعد الحرب فى الأوساط المتأثرة بجان بول سارتر[٣٥]، وهو يسيطر اليوم فى

[٣٢] المصدر السابق ص ١٨٩.
[٣٣] ماركس / انجلز - الأعمال الكاملة - المجلد الأول، ٢، ص ١٦٢.
[٣٤] بحث هابرماس: للمناقشة حول ماركس والمادية في: النظرية والممارسة ١٩٦٧، ص٢٦١ وما بعدها.
[٣٥] ج. ب. سارتر - نقد العقل الديالكتيكى، هامبورغ ١٩٦٧.

بعض الدول الاشتراكية حيث تتبنى تفسيرها[٣٦] الخاص لماركس، وحده ماركس أدرك سيرورة العمل في أهميتها البالغة، غير أنه رأى أنه من غير المعقول أن ينظر إليها بصورة مستقلة [٣٧] " عن أى شكل اجتماعي محدد، وكأرضية لتأسيس بُنى المعنى اللامتغيرة لعوالم الحياة الاجتماعية الممكنة، العمل الاجتماعي يشكل أساساً فقط كمقولة لتوسط بين الطبيعة الموضوعية والذاتية، وهو يحدد آلية التطور التاريخي للنوع، من خلال سيرورة العمل لا تتغير فقط الطبيعة المعالجة، وإنما الطبيعة المحتاجة للذوات العاملة ذاتها وذلك عبر منتوجات العمل، ولذلك فإن ماركس يكمل الجملة المقتبسة: "لا الطبيعة موضوعيًا ولا الطبيعة ذاتيًا تعادل مباشرة الكائن الإنساني" متبعًا بها مباشرةً:

"مثلما أن كل ما هو طبيعي يجب أن يتكون، كذلك فإن الإنسان يملك فعل تكونه الذى هو التاريخ، والذى هو بالتالي بالنسبة إلى الإنسان تاريخ معلوم ولذلك فهو فعل تكون يتجاوز ذاته بالوعى. التاريخ هو التاريخ الطبيعي الحقيقى للإنسان[٣٨]".

لا يتميز النوع البشرى من خلال تجهيزه الطبيعي الثابت أو الترنسندنتالى، وإنما فقط من خلال آلية الصيرورة البشرية، ذلك لأن الحيوان الذى يصنع أدوات يتميز عن كل أنواع الحيوانات من خلال شكل إعادة إنتاج العمل الاجتماعي، المفهوم الذى يرتبط بتاريخ النوع "لجوهر الإنسان" يكشف الانتروبولوجيا، ويحيلها فى الأسلوب ذاته كمظهر، كما هو الأمر فى الفلسفة الترنسندنتالية ومقابل هذه اللحظات العابرة التى تتجلّى فيها الإنجازات الفردية، الإنتاج وإشباع الرغبات تنطلق من سيرورات العمل، كما لاحظ هيجل بالنسبة إلى الأداة، وما هو عام من شأنه أن يتراكم فى قوى الإنتاج، لا يستطيع جوهر ثابت للنوع أن يوجد جوهر النوع، لا كصورة حياة ترنسندنتالية، ولا فى الهيئة التجريبية لنموذج ثقافى أساسى مشروط بيولوجيًا، لأن هذه المنتوجات المتبقية، وقوى الإنتاج المخزونة تغير العالم من جانبها، وضمنها تتفاعل الذوات مع موضوعاتها.

[٣٦] ما يمثل ذلك هو الفيلسوف التشيكى ك. كوسيك: ديالكتيك العيانى فرنكفورت ١٩٦٧ وكذلك أعمال حلقة الفيلسوف حول المجلة التى ظهرت فى زغرب : الممارسة ص ١٩٦٥ و ما بعدها، و كذلك ؟؟، ماركس منتصف القرن العشرين، غاردن سيتى، نيويورك ١٩٦٧.

[٣٧] رأس المال – المجلد الأول – ص ١٨٥.

[٣٨] ماركس / انجلز – الأعمال الكاملة – المجلد الأول، ٣ ، ص ١٦٢.

"مجموع قوى الإنتاج، رؤوس الأموال وأشكال التواصل الاجتماعى، التى يجدها كل فرد وكل جيل كشىء معطى، كل ذلك هو الأساس *الواقعى لما* يتصوره *الفلاسفة* "كماهية" و"جوهر" للإنسان، وهو ما ألهوه وما ناضلوا من أجله[٣٩]."

عندما يرى ماركس فى تاريخ الصناعة، أى فى تطور نسق العمل الاجتماعى "الكتاب المفتوح لقوى الكائن الإنسانى، والسايكولوجيا الإنسانية الماثلة حسيًا[٤٠]" عند ذلك لم يكن فى تصوره أية علاقة تجريبية، وإنما علاقة تكُّون تاريخية، فمراحل الوعى الظاهر تتعين من خلال القواعد الترنسندنتالية لإدراك العالم والفعل، وتكون الطبيعة "الموضوعية" معطاة فى هذا الإطار فى كل مرة لذات اجتماعية محددة، غير أن هذا الإطار ذاته يتغير تاريخيًا بالارتباط مع "طبيعة ذاتية" تتشكل من خلال نتائج العمل الاجتماعى، الجملة المشهورة التى تقول بأن تكون الحواس الخمس عمل تاريخ العالم السالف بكامله، إنما تُقصد بحرفيتها، والاستقصاء المادى للتاريخ يتجه نحو مقولات المجتمع التى تحدد بوقت واحد سيرورة الحياة الواقعية، كما تعين الشروط الترنسندنتالية لتكون عوالم الحياة.

إن ماركس على النقيض من هيجل الفينومينولوجيا على قناعة تامة بأن التأمل الذاتى للوعى يصطدم بالبنى التى تشكل أساس العمل الاجتماعى، ويكتشف فيها تركيب جوهر طبيعة الإنسان الفاعل ماديا والطبيعة التى تحيط به، لم يصل ماركس بهذا التركيب إلى مفهومه، فهو أى التركيب يحوم حول هذا المفهوم قليلاً أو كثيرًا ولكن دونما تحديد، ومع ذلك فهو يبقى موضع شك بالنسبة إليه بصورة دائمة، على الرغم من أن الأطروحة الأولى حول فويرباخ تشتمل على الإشارة التى تدلل بأنه يتعلم من المثالية، ما دام يدرك الجانب الفاعل لسيرورة المعرفة، ونحن نستطيع أن نستنبط من الإشارات الكيفية التى يكون فيها العمل الاجتماعى تركيبًا للإنسان مع الطبيعة، علينا أن نتأكد من هذا المفهوم المادى للتركيب إذا ما أردنا أن نفهم، بأننا نجد لدى ماركس كل العناصر اللازمة لنقد معرفة أضفيت عليه الراديكالية من خلال نقد هيجل لكانْت، إلا أن هذه العناصر لم تدعم بعضها البعض الآخر من أجل بناء نظرية معرفة مادية .

يتميز التركيب بالمعنى المادى عن المفهوم الذى طورته الفلسفة المثالية من كانت، فشته فهيجل بدايةً من خلال أنه لا ينتج علاقة منطقية، فهو ليس إنجاز الوعى الترنسندنتالى،

[٣٩] *الإيديولوجيا الألمانية* – الأعمال الكاملة – المجلد الثالث، ص ٢٨.

[٤٠] المخطوطات الاقتصادية – الفلسفية – الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ٣، ص ١٢١.

ولا خلق أنا مطلقة ولا حتى حركة روح مطلق، وإنما أيضًا الإنجاز التجريبي كما الترنسندنتالي لذات نوع تنتج ذاتها تاريخيًا، كانْت، وفشته، وهيجل يستطيعون العودة إلى مادة الجمل المنطوقة، إلى الشكل المنطقي للحكم، ووحدة الذات والمحمول هي النتيجة النموذجية لذلك التركيب الذي يُنظر إليه كفاعلية الوعي، الأنا أو الروح، وهكذا فإن المنطق يقدم المادة من حيث أن الإنجازات العاملة على التركيب قد ترسبت فيها، كانْت يقتفي أثر المنطق الصوري لكي يستقي مقولات الذهن من لائحة الأحكام، وفشته وهيجل يقتفيان أثر المنطق الترنسندنتالي، سواء أكان ذلك من أجل إعادة تكوين حدث فعل الأنا المطلق من الإدراك المحض، أو إعادة تكوين الحركة الديالكتيكية للمفهوم المطلق من تناقضات ومغالطات العقل المحض، عندما لا يتحقق التركيب في وسط الفكر وإنما في وسط العمل كما يفترض ماركس، عند ذلك تكون القاعدة التي يتجسد فيها التركيب إنما هي نسق العمل الاجتماعي وليست علاقة الرموز، تكون عند ذلك نقطة الوصل بالنسبة إلى إعادة تكوين الإنجازات التركيبية ليست المنطق وإنما الاقتصاد، أما ما يقدم المادة التي ينطلق منها التأمل من أجل عقد الصلة بين الإنجازات التركيبية الأساسية وبين الوعي، فليس الربط الصحيح فيما بين الرموز، وإنما سيرورات الحياة الاجتماعية والخلق المادي وتملك المنتوجات، التركيب لا يتجلى بعد ذلك على أنه فعالية للفكرة وإنما كإنتاج مادي، إن النموذج الذي يحدد سيرورة إعادة الإنتاج للمجتمع بتناميها الطبيعي إنما هي إنتاجيات الطبيعة أكثر منها إنتاجيات الروح، ولذلك يأخذ نقد الاقتصاد السياسي لدى ماركس المكانة التي يأخذها نقد المنطق الصوري لدى المثالية.

يعلن ماركس بشكل قاطع "بأن الوحدة المشهورة جدًا بين الإنسان والطبيعة والموجودة في الصناعة منذ القدم والتي استمرت بشكل آخر في كل مرحلة طبقًا للتطور الضئيل أو الكبير للصناعة، كما تبدى ذلك في "صراع" الإنسان مع الطبيعة، إلى أن تم تطور قوى الإنتاج على قاعدة مناسبة[٤١]." هذا التركيب عبر العمل الاجتماعي ليس مطلقًا، وهكذا يمكن التفكير بشيء ما مثل التركيب المطلق ضمن شروط فلسفة الهوية فقط، نموذج الروح لدى هيجل الذي يتعرف ذاته في الطبيعة كما في غيرها يوحد علاقتين للتأمل، تحديدًا العلاقة المخلوقة في التأمل الذاتي للذات المعزولة مع نفسها، وتلك العلاقة المخلوقة في المشاركة لذات تتعرف وتعترف على الذات في الآخر، كما يعرف ويعترف هذا الآخر بالمقابل في الذات الأولى، في التماهي المطلق بين الروح والطبيعة تكون لحظة الاختلاف مترسخة من العلاقة الأولى في الوحدة، كما تترسخ في

[٤١] الإيديولوجيا الألمانية – الأعمال الكاملة – المجلد الثالث، ص، ٤٣.

العلاقة الثانية لحظة الوحدة في الاختلاف، الروح المطلق هو تماهي الروح والطبيعة بالطريقة التي تدرك فيها الذات أنها متماهية مع ذاتها في الوعي الذاتي، ولكن في هذه الوحدة يكون اللاتماهي بين الروح والطبيعة مخلوقًا بطريقة تدرك فيها الذات أنها مختلفة بالمطلق عن غيرها، وينطلق من ذلك أن الاختلاف المطلق يجب أن ينظر إليه دائمًا كعلاقة بين ذوات؛ لهذا السبب يمكن أن ينظر إلى ما يوحد تماهي الروح والطبيعة مع لا تماهيهما بحسب نوع ذلك التركيب الذي من خلاله تتحقق هوية الأنا، واحدة من اللحظتين الاثنتين اللتين يتم توسطهما تعين مقولة توسط نفسها: التركيب يُنظَر إليه كمطلق طبقًا لنموذج التأمل الذاتي.

لا يدرك ماركس بالمقابل الطبيعة تحت مقولة ذات أخرى، وإنما على العكس يدرك الذات تحت مقولة طبيعة أخرى، ومن هنا فهو يحقق وحدة الاثنتين، وهي وحدة لا يمكن أن تُنتج إلا من قبل ذات، ولكن ليس كوحدة مطلقة لأن الذات هي في الأساس جوهر طبيعي وليست كما ترى المثالية حيث تكون الطبيعة بالفطرة منطلقة من الذات، يجب على الوحدة التي يرجع الفضل فيها إلى فعالية الذات أن تبقى الوحدة المفروضة إلى حد ما من قبل الذات على الطبيعة، ولذلك فإن بعث الطبيعة لا يمكن التفكير فيه ماديًا، كما كان ماركس الشاب يشعر بأنه مشدود إلى ذلك، إضافة إلى بعض التأمليين في التقليد الماركسي (بنيامين، وبلوخ، وماركوزه وأدورنو) وإلى غير ذلك من حملة هذا الإرث الصوفي، الطبيعة تنضم إلى المقولات التي تدركها الذات الطبيعية ضمنها، ليس في الطريق الخالية من المقاومة، مثلما تنضم الذات نفسها على أساس الاعتراف المتبادل إلى تفهم ذات أخرى ضمن المقولات الملزمة بالنسبة إلى الذاتين، الوحدة التي تنتج ذاتها بين الذات الاجتماعية وبين الطبيعة في الصناعة لا تستطيع أن تلغي استقلالية الطبيعة وبقية الغربة غير القابلة للإلغاء والملازمة لحقيقيتها، والطبيعة المتموضعة تحتفظ كمعادل للعمل الاجتماعي بالاثنتين: الاستقلالية والخارجية ضد الذات التي تتحكم فيها، أما استقلاليتها فتتجلى في أننا لا نتعلم التحكم في سيرورات الطبيعة إلا بالقدر الذي نخضع أنفسنا لها: وهذه التجربة المبدئية توجد مخبأة في مناقشة قوانين الطبيعة التي يجب علينا أن نطيعها، أما خارجية الطبيعة فتتبدى في حساب ثوابتها الأخيرة: فيما يخص الطبيعة تبقى نواة أساسية لا تمنحنا أسرارها مهما امتدت قدرة التحكم التقنية من أجل فرض هيمنتنا عليها.

إن سيرورة الإنتاج المنظمة في أنساق العمل الاجتماعي إنما هي صورة التركيب بين الإنسان والطبيعة، التي تشد موضوعية الطبيعة إلى الفاعلية المادية للذوات من جهة، ولكن من جهة ثانية لا تلغي استقلالية وجودها.

"هذه الفاعلية، وهذا العمل الحسى المتواصل، هذا الخلق وهذا الإنتاج إنما هى أساس العالم الحسى بكامله كما يوجد الآن، ذلك أنه لو توقفت هذه الفاعلية فقط لسنة واحدة لوجب على فويرباخ أن يجد أمامه تغيراً هائلاً ليس فقط فى العالم الطبيعى، وإنما سوف يفتقد العالم الإنسانى بكامله وقدرته على التصور الخاصة به، وحتى وجوده الخاص ذاته، غير أن أولوية الطبيعة الخارجية تبقى أثناء ذلك قائمة، علماً بأن هذا لا ينطبق على الناس البدائيين، وليس لهذا الاختلاف من معنى إلا عندما يرى المرء الإنسان فى تمايزه عن الطبيعة، فضلاً عن ذلك فإن هذه الطبيعة السابقة على التاريخ ليست الطبيعة التى يعيش فيها فويرباخ، ليست الطبيعة الموجودة فى أى مكان إذا استثنينا بعض الجزر المرجانية فى استراليا التى نشأت مؤخراً[٤٢]"

يحسب ماركس حساب شىء ما مثل الطبيعة فى ذاتها و التى لها الأولية قبل عالم الإنسان، وهى تشكل تحديداً أساس الذات العاملة كجوهر طبيعى، كما تدخل فى سيرورات العمل الخاصة بها، وهى كطبيعة ذاتية للناس وكطبيعة موضوعية تحيط بالناس، تمثل دائماً جزءاً من نسق العمل الاجتماعى، وبالتالى فهى منقسمة إلى لحظتين لنفس سيرورة تحول المادة، وعلى الرغم من أننا يجب أن نشترط الطبيعة كوجود فى ذاته من جانب نظرية المعرفة، مع ذلك فإنه ليس لدينا مدخل إلى الطبيعة إلا ضمن البعد التاريخى الذى تدشنه سيرورة العمل الذى فيه تتوسط الطبيعة ذاتها فى الهيئة الإنسانية مع ذاتها كطبيعة موضوعية تصنع أرضية ومحيط العالم الإنسانى، الطبيعة هى "فى ذاتها" تجريد ونحن مضطرون إلى التفكير فيه، وإن كنا نواجه الطبيعة دائماً فى أفق سيرورة تكوُّن النوع من منظور التاريخ العالمى، يتبدى "الشىء فى ذاته" الكانتى ثانيةً تحت عنوان طبيعة سابقة على التاريخ الإنسانى، تقع عليه الوظيفة الهامة الخاصة بنظرية المعرفة، وهى تثبيت الطبيعة كطبيعة من حيث أنها محسوبة بالكامل، وأن تصان حقيقتها الثابتة على الرغم من ترسخها التاريخى فى علاقة التوسط الكلية للذوات العاملة ضد المحاولة المثالية للانحلال فى مجرد الوجود خارج الذات للروح.

لا ينتج التركيب من خلال العمل الاجتماعى- كما نستخلص من كل ما درس حتى الآن- أية علاقة منطقية كما أنه لا يمنح وحدة مطلقة بين الإنسان والطبيعة، وكما هو الحال فى الإدراك الأولى الكانْتى فإن الاختلاف بين الشكل والمادة يترسخ فى المفهوم

[٤٢] الإيديولوجيا الألمانية – الأعمال الكاملة – المجلد الثالث، ص ٤٤.

المادى للتركيب، بمعنى أن الأشكال ليست مقولات الذهن تحديداً، وإنما مقولات الفاعلية المادية، على أن الوحدة الموضوعية للموضوعات الممكنة لا تتكون فى الوعى الترنسندنتالى وإنما فى دائرة وظائف الفعل الأداتى إلا أن المادة المعطاة تتشكل فقط فى سيرورة العمل كما فى سيرورة المعرفة: "يستطيع الإنسان أن يقوم فيما يخص إنتاجه كما تفعل الطبيعة أى تغيير أشكال المواد فقط(٤٣)." ذلك لأن سيرورة العمل تعرض نفسها "كتشكيل، كإخضاع الموضوعات لهدف ذاتى، وتحولها ذاتها إلى نتائج وحافظة للفاعلية الذاتية(٤٤)، عندما نوازن إبّان ذلك بين عناصر سيرورة العمل وبين عناصر سيرورة المعرفة: أى مادة العمل، أدوات العمل والعمل الحى مع مادة الحساسية، مقولات الذهن والمخيلة، يتجلى واضحًا الاختلاف الفعلى بين كانت وماركس، فتركيب مادة الحدس من خلال المخيلة تأخذ وحدتها الضرورية الطبيعية ضمن مقولات الذهن، وهذه القواعد الترنسندنتالية للتركيب إنما هى مفاهيم ذهنية محضة داخلية وغير مؤثرة فى الوعى بصورة عامة، وتركيب مادة العمل من خلال قوة العمل تأخذ وحدتها الفعلية ضمن مقولات الإنسان العامل، قواعد التركيب التقنية هذه تأخذ كأدوات بالمعنى الأوسع وجوداً حسيًا وتنتمى إلى محتوى متغير تاريخيًا للمجتمعات(٤٥).

يحتفظ المفهوم المادى للتركيب فى الفلسفة الكانْتية من جهة بالإطار الثابت الذى تشكل الذات ضمنه مادتها المعنية، على أن هذا الإطار يترسخ للمرة الأخيرة من خلال تجهيز الوعى الترنسندنتالى وبالتالى تجهيز الإنسان كحيوان صانع أدوات، ومن جهة ثانية يضع ماركس فى حسبانه بخلاف كانت قواعد التركيب المتوسطة تجريبيًا، التى تموضع نفسها إلى قوى إنتاج، و التى تغير موقع الذوات تاريخيًا بالنسبة إلى الطبيعة المحيطة(٤٦) ما يوجد من الكانتية فى التصور الماركسى للمعرفة هو هذه العلاقة

[٤٣] رأس المال - المجلد الأول - ص ٤٧.

[٤٤] المبادئ الأساسية لنقد الاقتصاد السياسى، برلين ١٩٥٢، ص ٣٨٩.

[٤٥] إنها نتاج الصناعة البشرية، مادة طبيعية تحولت إلى عناصر الإرادة الإنسانية عبر الطبيعة أو عناصر فاعليتها فى الطبيعة. إنها قوة معرفة مموضعة وعناصر مخلوقة من العقل البشرى ومن اليد البشرية. المبادئ الأساسية، ص ٥٩٤ .

[٤٦] كتب ألفريد شميدت: "فى السيرورة بين كانت وهيجل يحتل ماركس بصعوبة مكانًا متوسطًا راسخًا، أما نقده المادى للتماهى الهيجلى بين الذات والموضوع فيعيده إلى كانت. دون أن يظهر لديه ثانيةُ الوجود غير المتماهى مع الفكر على أنه " شىء فى ذاته" لا يمكن نكرانه. لو أن كانت أراد أن يبين مع مفهوم الإدراك الترنسندنتالى كيفية الوصول إلى عالم التجربة الموحد لتمسك ماركس محافظًا على أطروحة =

اللامتغيرة للنوع بالطبيعة المحيطة، هذه العلاقة التى تترسخ من خلال دائرة الوظائف للفعل الأداتي، لأن سيروورات العمل إنما هى "الضرورة الطبيعية الأبدية للحياة البشرية" أما شروط الفعل الأداتي فقد نشأت فى التطور الطبيعى للنوع البشرى بصورة محسوبة، ولكن فى الوقت ذاته تشد معرفتنا عن الطبيعة ترنسندنتاليًا وبالضرورة إلى مصلحة التحكم التقنى المكن بسيروورات الطبيعة، وموضوعية التجربة تتأسس ضمن مخطط إدراك متعيَّن من خلال بُنى أفعال راسخة انتروبولوجيًا، وهذا المخطط ملزم بشكل متساوٍ بالنسبة إلى الجميع من خلال عمل ذوات متمسكة بحياتها، وموضوعية التجربة تكون فى هذه الحالة مشدودة إلى هوية أساس طبيعية أى إلى تنظيمٍ جسدى للإنسان مؤسس على الفعل وليس على وحدة أولية للإدراك التى يضمنها طبقًا لكانت تطابق الوعى اللاتاريخى إجمالاً مع ضرورة ترنسندنتالية، تتغير هوية الذوات الاجتماعية أكثر مع اتساع وامتداد قوة سيطرتها التقنية، وجهة النظر هذه هى بالمطلق غير كانتية، والمعرفة المنتجة ضمن إطار الفعل الأداتى تدخل كقوة إنتاج إلى الوجود الخارجية، والطبيعة المحولة المتحضرة وكذلك الذوات العاملة تتغير تبعًا لذلك وبنفس الدرجة من خلال سيروورات العمل بالعلاقة مع انطلاقة قوة الإنتاج، ومرحلة تطور قوى الإنتاج الفعلية تحدد المرحلة التى يجب على كل جيل فيها أن ينتج من جديد وحدة الذات والموضوع.

يمكن للحظة الكانتية فى مفهوم التركيب من خلال العمل الاجتماعى أن تنطلق إلى نظرية معرفة أداتية(٤٧)، وكان يمكن لهذه النظرية أن تجعل العلاقة الترنسندنتالية لسيروورات العمل واعية والتى ضمنها فقط يكون تنظيم التجربة ممكنًا وكذلك موضوعية المعرفة من وجهة نظر قابلية التحكم التقنى فى الطبيعة، لا توجد لدى ماركس إلا بضع إشارات منهجية تم تطويرها وتمت صياغتها بدايةً فى البرغماتية وبصورة خاصة على يد كلٍ من بيرس(٤٨) وديوى(٤٩).

= كانت عن اللاتماهى بين الذات والموضوع، بالرؤية ما بعد كانتية التى لا تنحى التاريخ، بأن الذات والموضوع يتبديان فى تشكيلات متبادلة تمامًا مثلما أن نتاجات العمل المختلفة تحتوى وحدة محققة للذاتى والموضوعى بصورة متساوية، ذلك أن التناسب بين العمل ومادة الطبيعة مختلف جداً (أ. شميدت – مفهوم الطبعة فى نظرية ماركس ١٩٦٢، ص ١٠٣).

[٤٧] افتتح هيجل هذا المنظور وإن كان ذلك تحت القصد السجالى، ص ١٩.

[٤٨] المصدر السابق – المجلد الثانى، ص ٥ – ٦ .

[٤٩] يشير شميدت فى هذا المجال إلى عمل متأخر لماركس: "بالنسبة إلى البروفسور المنظِّر تكون علاقات وصلات الإنسان بالطبيعة من البداية ليست علاقات عملية قائمة على الفعل، وإنما علاقات نظرية ... يرتبط الإنسان بموضوعات العالم الخارجى كما بالوسائل بعلاقات من أجل إرضاء حاجاته، غير أن =

على أن هذه الإشارات تكفى لجعل العلاقة الإيجابية للمادية مع علوم الطبيعة قابلة للفهم، لأن المعرفة المفيدة تقنيًا والتى تنتج وتُختبر فى سيرورات العلوم الطبيعية تنتمى إلى ذات المقولة التى تنتمى إليها المعرفة البرغماتية للحياة اليومية المكتسبة من خلال التجربة والخطأ فى مجال عالم الفعل المحكوم بالنجاح، يكتب ماركس إلى كوغلمان(٥٠)" "لا يمكن إلغاء قوانين الطبيعة مطلقًا. أما ما يمكن تغييره فى الحالات المختلفة تاريخيًا فهو الشكل فقط الذى تتحقق فيه تلك القوانين. "لا تستطيع مضامين القوانين إجمالاً أن تزعم لنفسها المصداقية الكلية فقط، لأن شروط الموضوعية الممكنة للمعرفة والمرتبطة بعلوم الطبيعة تبقى راسخة انتروبولوجيًا فى بنية فعل لامتغير، وبالمقابل يرتبط الشكل المتغير تاريخيًا بحالة قوى الإنتاج، وهذه الحالة تعين تحديداً و فى الوقت ذاته حالة سيرورة تعلم تراكمية وتحدد بذلك الشروط التى تنشأ ضمنها معرفة تقنية جديدة، هذه المعرفة هى ذاتها قوة إنتاج لها تأثيرها الراجع على الذات عبر الطبيعة المعالجة.

وبذلك توجد اللحظة الثانية غير الكانتية فى مفهوم التركيب من خلال العمل الاجتماعى، فى التفسير الذى يمنحه فشته لمفهوم كانْت عن الوحدة التركيبية للإدراك تنطلق هذه اللحظة طبعًا ضمن شروط مثالية.

بالنسبة إلى كانْت تُطرَح المشكلة على النحو التالى: كيف تتحقق وحدة تركيبية فى تنوع التصورات بالنسبة إلى فهم نهائى علمًا بأن تنوع الحدس لا يكون معطى من

= الناس لا يبدأون إجمالاً بأنهم "يرتبطون مع موضوعات العالم الخارجي بهذه العلاقات النظرية." ومثل كل الحيوانات يبدأون بأنهم يأكلون ويشربون وما إلى ذلك، وهذا يعنى بأنهم لا يرتبطون بأية علاقة، وإنما يقومون بفاعليتهم بإيجابية. يتملكون بواسطة فعلهم موضوعات ما من العالم الخارجي، ويشبعون بهذه الطريقة حاجاتهم (وهذا يعنى أنهم يبدون الإنتاج). وطبقاً لتكرار هذه السيرورة يُطبع فى أذهانهم أن الموضوعات توجد جاهزة لإشباع حاجات الإنسان. الناس والحيوانات يتعلمون تمييز الموضوعات الخارجية التى تستخدم لإرضاء حاجاتهم عن جملة الموضوعات الأخرى. فى مستوى معين من التطور المتواصل، وبعد أن تكاثرت وتطورت خلال ذلك حاجات الناس وأساليب عملهم التى أشبعت تلك الحاجات بمساعدتها، وضع الناس أسماءً لكل أصناف هذه الموضوعات التى ميزوها بطريق التجربة عن الموضوعات الأخرى الباقية فى العالم الخارجي. إنها سيرورة طويلة، ذلك أن الناس دخلوا فى سيرورة إنتاج أى فى سيرورة تملك الموضوعات، فى علاقة عمل مستمرة مع بعضهم البعض ومع الموضوعات المفردة، وكذلك فى صراع مع الناس الآخرين حول هذه الموضوعات.لأن هذه التسمية ليست سوى التعبير المنسجم مع التصور لما حوله الفعل المتكرر فى التجربة، وتحديداً بالنسبة إلى الناس الذين يعيشون فى ترابطات اجتماعية معينة، هذه الفرضية تنتج بالضرورة عن وجود اللغة، التى تعمل على إرضاء حاجاتها عن طريق موضوعات خارجية معينة لإشباع حاجاتهم."

[٥٠] رسائل إلى كوغلمان، برلين ص٦٧ رسائل متبادلة، المجلد الخامس: ١٨٦٨/١١/٧.

خلال وعيه؟ ولا تكون المعرفة الذهنية ممكنة إلا ضمن الشرط الذى يكون فيه كلٌ من الذات والموضوع غير متطابقين، عندما يجلب التركيب الأولى التصورات المعطاة بشكل متنوع ضمن وحدة الإدراك، ويتحقق تركيب التصورات من خلال أننى أتصور هوية الوعى فى هذه التصورات ذاتها، وهذا ما يحصل فى الوعى الذاتى، ويجب على كانت أن يقبل بوجود قدرة توحد كل تصوراتى، بوصفها خاصتى بكليتها، فى وعى ذاتى لكى يبين إمكانية قدرة معرفة منقسمة إلى حسية وإلى ذهن، وقد كان على كانت أن يقبل وجود قدرة توحد تصوراتى جميعًا، وكل ما يعود إلى إجمالاً فى وعى ذاتى، ونحن نستطيع أن نتأكد من هذه القدرة العفوية للمخيلة فى تجربة الأنا المتماهية مع ذاتها، يضع فشته استنباط الإدراك المحض هذا على رأسه، وهو ينطلق تحديداً من فعل الوعى الذاتى من حيث أنه فعل التجربة الترنسندنتالية الأصلية ومن الوجدان المطلق ويتساءل عن الكيفية التى يمكن التفكير فيها فى هذا التأمل الذاتى، يضع فتشه طريق كانْت فى الاتجاه المعاكس لكى يبرهن تطابق الأنا مع اللاأنا ولكى يدحض الشرط الذى وجد نفسه كانت ملزماً بموجبه للصعود إلى الوحدة الترنسندنتالية للوعى الذاتى، حسب كانت ينتج الإدراك المحض تصور "أنا أفكر" الذى يجب أن يكون بإمكانه مواكبة التصورات الأخرى تماهيًا، دون أن تكون هذه التصورات مصحوبة أو متأملة من قبل تصور آخر[٥١]، وفشته يطالب بهذا التأمل الذى يتجاوز الوعى الذاتى... وبطبيعة الحال سوف يتبين بعد ذلك أن من يبتغى التفكير طبقًا للطريقة الراديكالية عليه أن يخرج من بُعد التفكير والتصور المجرد وأن يحقق فعل الوعى الذاتى تلقائيًا، ليس هذا فحسب بل أن ينتج هذا التأمل مع وجوده ذاته، والوعى الذاتى لا يمثل التصور الأخير، الذى يجب أن يكون بإمكانه مواكبة التصورات المتبقية كلها: إنه فعل يعود إلى ذاته ويصير فى هذا التحقق شديد الوضوح عمل يصبح شفافًا فى الفعل **in Tun**.

ينظر فتشه إلى الأمر على الشكل التالى: الوعى الذاتى يتكون فى الوقت الذى أتمسك فيه كأنا متماهية مع كل تصوراتى، وأتجرد فى الوقت ذاته فى كل ما هو مفكر فيه جملةً، فقط عندما تعى الأنا نفسها عائدة إلى ذاتها، يجب أن تكون أنا موجودة مسبقًا وتشكل أساسًا لما تعود إليه، عند ذلك لا يكون الوعى الذاتى أوليًا، وإنما يمكن اشتقاقه من شىء ما مثل الأنا فى الوقت الذى نخلق لأنفسنا يقينًا عبر الأنا وحدها من خلال الوعى الذاتى: الأنا موجودة فقط للأنا ذاتها، ومن ثم علينا أن نعود إلى ما وراء تلك الحالة التى نستقى فيها تصور الوعى الذاتى من خلال تجريد كل ما لا يعود إلى

[٥١] نقد العقل المحض، ص ١٦.

الأنا، علينا أن نؤسس الأنا في فعل الوعي الذاتي نفسه : الأنا إنما هي فقط من حيث أنها تخلق ذاتها، الأنا كوعي ذاتي لا يمكن أن تتطابق مع الأنا التي يتكون لها في الوقت ذاته وجود خارجها، لا أنا، كما هي بالنسبة إلى ذاتها، الأنا التي أواجهها تعرف ذاتها أكثر كائنا فقط إلى الحد الذي تكون فيه ذاتها:

"عليك أن تفكر مسبقًا بالنسبة إلى خلقك الحالي لذاتك والمرفوع إلى الوعي الأكيد بخلق آخر مماثل كما لو أنه يحدث دونما وعي واضح، خلق يعود إليه الخلق الحالي، ويكون مشترطًا من خلاله[٥٢]."

الأنا الأولية تخلق الأنا من حيث أنها تضع قبالة ذاتها لا أنا، وهي كأنا أولية ليست شيئًا خارج هذا الفعل العائد إليها، وما دام الوعي هو وعي بشيء ما فإن الوعي الذاتي يبقى تحت مستوى عتبة وعي واضح ويكون حقيقة وفي التحقق اليقين بإطلاق[٥٣].

هذا التفسير الذي يقدمه فشته للإدراك الكانتي المحض مع النتيجة المنطقية التي لا تُرَد، يلقي الضوء على الهوية المفهومة ماديًا لذوات عاملة اجتماعيًا، وهذه الذوات توجد كأنا متماهية في مقابل محيط تمت مطابقته في سيرورات العمل، والذي هو لا أنا Nicht Ich، وعلى الرغم من أن الإطار الترنسندنتالي الذي تتبدى ضمنه الطبيعة بالنسبة إليهم موضوعية لا تتغير، فإن هوية وعيهم تتكون في كل مرة بالارتباط بمرحلة التطور التاريخي لقوى الإنتاج، ومستوى محيط مشكل على هذه السوية من خلال إنتاجهم، كل جيل يكتسب هويته فقط من الطبيعة المشكلة تاريخيا والتي عالجها من جانبه، على أن نسق العمل الاجتماعي هو في كل مرة نتيجة عمل الأجيال السابقة، وهو يرسخ بصورة دائمة "تناسبًا جديداً بين العمل وبين مادة الطبيعة." ومن هنا فإنه لا يمكن للذات الحالية أن تنظر إلى مجموع الذوات الماضية التي "خُلقت" هي ذاتها إلى حد كبير من خلالها، *وتحديداً أعدت للتفاعل مع الطبيعة على مستواها المحدد تاريخيًا، ولا يمكن أن ينظر إليها على أنها ذات غريبة، وسيرورات العمل تلك التي تكونت الذات*

[٥٢] محاولة عرض نظرية العلم، المجلد الثالث، ص ١٠٩ .

[٥٣] الفيلسوف يؤكد ذاته من حيث أنه أنا، يترك ذاته لفعل الوعي الذاتي: "فهو يدرك حدثه إجمالاً لا كفعل يملك عنه مفهومًا لتجربته المتواصلة وذلك كحدث متعين يعود إلى ذاته، كيف يتبصره في ذاته، وهو يستخرج ذلك إجمالاً من خلال هذا الاختلاف المميز من حيز الفعل يمكن فقط التبصر بما يكون عليه الفعل، لا يمكن تطويره من المفاهيم أو الإبلاغ من خلالها، ولكن ما هو واقع في الحدس يمكن إدراكه من خلال تناقض الوجود المجرد، (الأعمال المختارة، المقدمة الثانية، المجلد الثالث، ص ٤٥.

من خلالها تعود تحديداً إلى الإنتاج الذى لا تُدرك الذات إلا فيه والذى يقتصر عملها على متابعته(٥٤)، الذات الحالية تدرك نفسها فى عملها من حيث أنها تعرف ذاتها على أنها منتجة من خلال إنتاج الذوات السابقة كما من خلال إنتاجها ذاتها.

تتصرف الذات الاجتماعية التى تواجه محيطها فى كل مرة إزاء سيرورات الإنتاج السابقة وإزاء سيرورات إعادة الإنتاج إجمالاً بصورة مماثلة لتلك الذات التى تواجه أناها بلا أناها، إزاء حدث الفعل العائد إلى ذاته والذى ينتج الذات المطلقة من خلال تناقض لا أنا كأنا، يخلق النوع ذاته أولاً فى سيرورة الإنتاج كذات اجتماعية من الإنتاج، من حدث الفعل ذاك الذى يناقشه ماركس من حيث أنه فعل حسى متواصل التقدم وخلق تنطلق فى وقت واحد التشكيلات المتعينة للطبيعة التى تواجه فى مقابلها الذات الاجتماعية قوى الإنتاج التى تأخذ بيد الذات من جانبها كى تحول الطبيعة الموجودة وتبنى هويتها فيها، وهوية الوعى التى أدركها كانْت على أنها وحدة الوعى الترنسندنتالى إنما هى هوية معالجة **Erarbeitete Identität**، وهى ليست قدرة مباشرة للتركيب، إدراك محض، وإنما هى فعل الوعى الذاتى فى مفهوم فشته، ولذلك فلا تصل الذات الاجتماعية بالمعنى الصارم إلى وعى ذاتها، إلا عندما تدرك ذلك فى إنتاجها، فى العمل كفعل إنتاج الذات للنوع إجمالاً، وتعرف أنه منتج من خلال "عمل التاريخ العالمى بكامله حتى هذه اللحظة."

وخلافًا لفشته يرجع ماركس الإنتاج اللاواعى للأنا واللاأنا فقط إلى العالم التاريخى للنوع البشرى، والطبيعة الفعلية تبقى سواء أكان ذلك فى الجانب الموضوعى أم الذاتى أساسًا سابقًا على الخلق:

> "تتجلى الشروط الأولية للإنتاج كشروط طبيعية، كشروط وجود طبيعية للمنتج... وشروط الوجود الطبيعية هذه التى يسلك إزاءها كما إزاء جسده *اللاعضوى* نفسه *إنما هى ذاتها* مزدوجة: ١ طبيعة ذاتية، ٢ طبيعية موضوعية، يرى المنتج ذاته كعضو فى أسرة، شعب أو قبيلة أو ما عدا ذلك ... وكلها تأخذ هيئات مختلفة، تاريخيًا وذلك من خلال الاختلاط والتناقض مع الآخرين، وهو كعضو يعود إلى طبيعة محددة

[٥٤] ليس التاريخ شيئًا سوى تتابع الأجيال المفردة التى تستمد منها كل من الأدوات الموروثة، رؤوس الأموال وقوى الإنتاج، فمن جهة تستمر الفاعلية الموروثة ضمن الظروف المتغيرة، ومن جهة ثانية تتعدل الظروف القديمة مع الفاعلية المتغيرة. (الإيديولوجيا الألمانية، المجلد الثالث، ص٤٥).

(قل هنا أرض بكل تنوعاتها) كوجود غير عضوى لذاته، كشرط لإنتاجه ولإعادة إنتاجه[٥٥]."

تقتصر الأنا المطلقة طبقًا لفشته من خلال ماركس على النوع البشرى المحسوب، ففعل إنتاجه الذاتي، الفعل الذى يتكون فيه هذا النوع إنما هو لذلك مطلق فقط فى مقابل التشكيلات التاريخية للأنا كما للاأنا، وتشكيلات الذوات الاجتماعية ومحيطها المادى، الإنتاج مشروط على الجانبين من خلال "الشروط الطبيعية": فى سيرورات العمل تدخل المادة المعالجة "من الخارج"، أما عضوية الإنسان العامل فتأتى من الأسفل، التركيب فى الذهن المادى هو حدث فعل نسبى فى حيز التاريخ العالمى، ماركس يحيل فشته إلى العقبات التى نشأت من خلال الفلسفة الترنسندنتالية لكانت ومن خلال نظرية التطور لدارون.

قبل دارون كان التفسير الخاص بالانتروبولوجيا المعرفية للفلسفة الترنسندنتالية المدركة أداتيًا معروفًا بالنسبة إلى ماركس، والتركيب من خلال العمل الاجتماعى يجعل تطور الطبيعة حتى مرحلة الإنسان شرطًا له، ويجعل إنتاج الطبيعة غير مُدرك مثاليًا تحت صورة التركيب، لأن الإطار الترنسندنتالى الذى يظهر إلى الوجود مع دائرة وظائف الفعل الأداتى الذى يمكن من التركيب، يتلازم مع التنظيم الجسدى النوعى للإنسان، ولولا التجهيز الفيزيائى المتعين لطلائع الإنسان لما كان من الممكن أن تأخذ سيرورة تبدل المادة شكل العمل على المستوى الانتروبولوجى، والناس "يبدؤون بأن يتميزوا عن الحيوانات فى الوقت الذى يبدؤون فيه إنتاج وسائل عيشهم، إنها خطوة مشروطة من خلال تنظيمهم الجسدى." ، "الواقعة المؤكدة الأولى إنما هى التنظيم الجسدى لهؤلاء الأفراد وعلاقتهم المعطاة من خلال ذلك مع الطبيعة الباقية[٥٦]." تتأسس الأنا المطلقة للإنتاج الاجتماعى من جانبها فى تاريخ الطبيعة التى تنتج الحيوان الذى يصنع أدوات على أنها أحد منتوجاتها، ولذلك فإن باستطاعة ماركس أن يرى تاريخ النوع البشرى على أنه "جزء فعلى من تاريخ الطبيعة، من تاريخ صيرورة الطبيعة وصولاً إلى الإنسان[٥٧]." بطبيعة الحال لم يقل لنا ماركس شيئًا عن الكيفية التى يمكن أن نفهم فيها التاريخ على أنه استمرار لتاريخ الطبيعة، نحن نستطيع أن نتحدث عن الحالتين: عن حالة التطور الطبيعى للجنس البشرى حتى عتبة الحضارة، وكذلك عن حالة السيرورة الخاصة بالتاريخ العالمى للصيرورة البشرية، عن "صيرورة

[٥٥] المبادئ الأساسية، ص ٣٨٩.

[٥٦] الإيديولوجيا الألمانية، ص٢٠ وما بعدها.

[٥٧] الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ص ١٢٢.

الطبيعة وصولاً إلى الإنسان". فى المرة الأولى توجد "الطبيعة" فى حالة الإضافة إلى الذات، بينما توجد فى المرة الثانية فى حالة الإضافة إلى الموضوع، يسمح المفهوم المادى للتركيب أن يجعل التطور التاريخي لنسق العمل الاجتماعى معقولاً كتاريخ للوعى الترنسندنتالى، ولكن تبقى المسألة غير منجزة: كيف يمكن أن يُنظر إلى إنتاج تاريخ الطبيعة الذى يقوم على أساسه فعل الإنتاج الذاتى للنوع البشرى، فى العلاقة مع الإنتاج الاجتماعى، وتحديداً كتاريخ سابق لتاريخ الوعى الترنسندنتالى.

يحدد المفهوم المادى للتركيب من خلال العمل الاجتماعى الموقع الذى يأخذه التصور الماركسى لتاريخ النوع نسقيًا فى حركة الفكر المنطلقة من كانْت، يتبنى ماركس قصد الاعتراض الهيجلى على المنطلق الكانتى لنقد المعرفة فى انعطافة محددة وخاصة من خلال فشته: غير أن ماركس يحارب لذلك ضد فلسفة الهوية التى تسحب البساط من تحت نظرية المعرفة، ولن يطول الأمر حتى يتبدى الأساس الفلسفى لهذه المادية على أنه غير كافٍ من أجل تأسيس تأمل ذاتى فينومينولوجى للمعرفة لا يرقى إليه الشك، وأن يعمل على الوقاية من التشويه الوضعى لنظرية المعرفة، وأنا أرى السبب فى ذلك عندما أرى الأمور من الداخل موجوداً فى اختزال فعل الإنتاج الذاتى للنوع الإنسانى فى العمل، تتبنى نظرية المجتمع الماركسية الإطار المؤسساتى وعلاقات الإنتاج فى منطلقها إلى جانب قوى الإنتاج التى يترسب فيها الفعل الأداتى: وهى لا تخفى عن البراكسيس علاقة التفاعل المتوسط رمزيًا ودور الموروث الثقافى التى من خلالها فقط يمكن إدراك السلطة والإيديولوجيا، غير أن هذا الجانب من البراكسيس لا يدخل فى نسق المرجعية الفلسفى، ومباشرة فى هذا البعد الذى لا يغطى نفسه فى قياسات الفعل الأداتى تتحرك التجربة الفينومينولوجية- وفيها تدخل هيئات الوعى الظاهر التى يسميها ماركس بالإيديولوجيات- وفيها تنحل التشيؤات تحت القوة الصامتة للتأمل: الذى يعود ماركس ويعطيها الاسم الكانتى للنقد.

وهكذا فى عمل ماركس سوء فهم خاص بين براكسيس البحث وبين الفهم الذاتى الفلسفى المقصور على هذا البحث، يدرك ماركس فى تحليلاته المتضمنة تاريخ النوع ضمن مقولات الفاعلية المادية والتجاوز النقدى للإيديولوجيات وضمن مقولات الفعل الأداتى والبراكسيس المتغير، وضمن مقولات العمل والتأمل فى آن واحد، غير أن ماركس يفسر ما يفعل وذلك فى التصور المحدود للتكون الذاتى للنوع فقط من خلال العمل، والمفهوم المادى للتركيب لم يُدرك بالدرجة الكافية لكى يشرح هذا التوجه الذى يواجه فيه ماركس قصد نقد معرفة أضفيت عليه الراديكالية بالمعنى المفهوم جيداً، نعم لقد عرقل هذا المفهوم ماركس ذاته ومنعه من أن يفهم أساليب عمله ضمن وجهة النظر هذه.

٣- فكرة نظرية المعرفة كنظرية مجتمع

يشتمل مفتاح التفسير الذى يقدمه ماركس بالنسبة إلى فينومينولوجيا الروح على دليل عمل ما من أجل الترجمة الأداتية لمفاهيم الفلسفة التأملية:

"تكمن العظمة فى الفينومينولوجيا الهيجلية وفى نتيجتها النهائية ديالكتيك النفى، كما فى المبدأ المحرك والمنتج... فى أن هيجل يدرك الإنتاج الذاتى للإنسان كسيرورة، الموضعة كموضعة مقابلة، كتخارج وتجاوز لهذا التخارج، ذلك أنه يدرك جوهر العمل كما يدرك الإنسان المادى الحقيقى لأنه يدرك الإنسان الفعلى كنتيجة لعمله الخاص[٥٨]".

ينبغى أن تخدم فكرة التكون الذاتى للنوع من خلال العمل كمدخل لتحليل فينومينولوجى منزوع من الأسطورة، وافتراضات فلسفة الهوية التى منعت هيجل من أن يجنى ثمار نقده لكانْت، يجب أن تنحل كما بينا فى هذا الأساس المادى، ومما يثير السخرية أن ماركس الذى ينتقد هيجل بحق ضمن وجهة النظر تلك قد عُرقلت مساعيه ولم يتمكن من أن يدرك قصد أبحاثه الخاصة بالصورة المناسبة: فهو يكشف آلية التقدم فى تجربة التأمل المحجبة عند هيجل عندما يحول تكون الوعى الظاهر إلى عرض يرمز للنوع الذى ينتج ذاته: إطلاق القوى المنتجة إنما هو الذى يعطى فى كل مرة الحافز لتجاوز شكل حياة متصلبة فى وضعيتها واستحالتها إلى تجريد، ولكنه فى الوقت ذاته يخدع نفسه حول التأمل ذاته فى الوقت الذى يختزله فى العمل: ماركس يطابق "التجاوز كحركة موضوعاتية، وحركة تعيد التخارج إلى ذاتها" مع تملك القوى الجوهرية المتخارجة فى معالجة مع مادةٍ ما.

يختزل ماركس حدث التأمل إلى مستوى الفعل الأداتى، فمن حيث أنه يرجع الخلق الذاتى **Sichsetzen** للأنا المطلقة إلى الإنتاج العيانى للنوع، يقيم بدلاً عنه التأمل إجمالاً كشكل حركة للتاريخ فى إطار مستديم للفلسفة التأملية، وإعادة تفسير الفينومينولوجيا الهيجلية تكشف النتائج المفارقة للتجويف المادى الذى تتعرض له فلسفة الأنا لفشته، لا يتطابق فعل التملك مع الاستحضار التأملى للذات التى تقود هذا التأمل، عندما لا تتوافق الذات المالكة حصرياً فى لا أنا مع قطعة تنتجها الأنا وإنما مع قطعة محسوبة من الطبيعة، تتداخل علاقة خلق ما هو سابق **Vorgängig** وخلق ما لا يجعل نفسه

[٥٨] الأعمال الكاملة، المجلد الأول ٣، ص ١٥٦ .

شفافًا، وعلاقة التجسيد من جهة وصولاً إلى وعى ما هو متموضع، إلى التأمل من جهة ثانية، تتداخل ضمن شروط فلسفة العمل مع علاقة الإنتاج، والتملك، والتخارج وحيازة القوة الجوهرية المتخارجة، وماركس يدرك التأمل طبقًا لنموذج الإنتاج، لأنه ينطلق من هذه المقدمة خفيةً دون أن يتجاوز النتيجة التى مؤداها أنه لا يميز بين الحالة المنطقية للعلوم الطبيعية وبين حالة النقد.

لا ينكر ماركس تماماً الفرق بين علوم الطبيعة علوم الإنسان، ومبادئ نظرية المعرفة المعتمدة على الأداتية تتيح له مفهوماً برغماتيًا ترانسندنتالياً للعلوم الطبيعية، هذه العلوم تمثل منهجيًا شكلاً مؤكدًا يعرض معرفة تراكمية فى نسق العمل الاجتماعى، فى التجربة توضع افتراضات عبر الربط النظامى للأحداث، بصورة أساسية فى الطريقة ذاتها التى توضع على محك الاختبار كما فى الصناعة، أى الحالات ما قبل العملية للفعل المحكوم بالنجاح، فى كلا الحالتين تكون وجهة النظر الترنسندنتالية لتحكم تقنى ممكن، التى تُنظم ضمنها التجربة و تكون الفاعلية موضوعية. يقف ماركس فيما يخص تسويغ العلوم الطبيعية انطلاقًا من نظرية المعرفة ضد هيجل إلى جانب كانت، دون أن يتطابق هذا التسويغ مع العلم إجمالاً، فبالنسبة إلى كل من ماركس وكانْت يمثل تقدم المعرفة الذى يضمنه المنهج معياراً صحيحًا لعلميتها، **Wissenschaftlichkeit** وماركس لا يقر هذا التقدم ببساطة على أنه حقيقى، بل يريد أن يعرف إلى أى حد تُدخِل المعلومات الخاصة بالعلوم الطبيعية طبقًا لمعناها من المعرفة المفيدة تقنيًا فى دورة الإنتاج:

> "لقد طورت العلوم الطبيعية فاعلية كبيرة، وتملكت بصورة مستمرة مادة متنامية، وقد بقيت الفلسفة بالنسبة إليها غريبة، كما بقيت هى ذاتها غريبة عن الفلسفة، والتوحيد الخاطف كما يسمى"، متوجهًا ضد شلينغ وهيجل، "لم يكن إلا وهمًا متخيلاً... لقد دخلت العلوم الطبيعية بتوسط الصناعة فى الحياة الإنسانية بصورة أكثر عملية، وأعادت تشكيلها.... الصناعة هى العلاقة الفعلية والتاريخية للطبيعة ومن ثم للعلوم الطبيعية وصولاً إلى الإنسان[٥٩]".

لم يواجه ماركس على الجانب الآخر بشكل تفصيلى المعنى المحدد لعلم إنسان متحقق كنقد إيديولوجى بالتمايز مع المعنى الأداتى لعلم الطبيعة، ومع أنه أسس علم الإنسان فى شكل النقد وليس كعلم طبيعة، فهو يميل دائمًا إلى وضع علم الإنسان

[٥٩] الأعمال الكاملة، المجلد الأول ٣، ص ١٢٢.

جانباً بالنسبة إلى علم الطبيعة، ولم يرَ أنه من الضرورى التسويغ لنقد معرفى لنظرية المجتمع، يتبين من ذلك أن فكرة التكون الذاتى للنوع من خلال العمل الاجتماعى كانت كافية لنقد هيجل، ولكنها لم تصل إلى المدى الذى توضح فيه التملك المادى لهيجل المنتقد فى مداه الفعلى.

يتطلب ماركس بالاعتماد على نموذج **Vorbild** الفيزياء أن يعرض "قانون الحركة الاقتصادية للمجتمع الحديث "كقانون طبيعى"، فى كلمة ختامية للطبعة الثانية من رأس المال (المجلد الأول) يقتبس ماركس موافقًا تحديد الموقع المنهجى لباحث روسى يؤكد انطلاقًا من وضعية كونت الفرق بين الاقتصاد والبيولوجيا من جهة، وبين البيولوجيا والفيزياء وبالتالى الكيمياء من جهة ثانية يعرض[٦٠] بصورة خاصة اقتصار مجال مصداقية القوانين الاقتصادية على كل مرحلة تاريخية، غير أنه بالجملة يضع نظرية المجتمع فى مستوى العلوم الطبيعية، ويجهد ماركس نفسه فقط من أجل شىء واحد:

> "لكى يبرهن ضرورة نظم محددة للعلاقات الاجتماعية من خلال الاستقصاء العلمى الدقيق، ومن أجل أن يرسخ دونما أى نقص الحقيقة التى تخدم كنقاط انطلاق واستناد، يرى ماركس فى الحركة الاجتماعية سيرورة مرتبطة بتاريخ الطبيعة، توجهها القوانين التى هى ليست فقط مستقلة عن إرادة ووعى وأهداف الناس، وإنما أكثر من ذلك و بالعكس فهى تعين إرادة الناس ووعيهم وأهدافهم[٦١]".

لقد عكس ماركس التشابه مع علوم الطبيعة لكى يبين علمية تحليلاته، وهو لم يعترف فى أى موقع أنه عدل عن هدفه القديم حيث أراد أن يؤسس وحدة علم الإنسان مع علوم الطبيعة، "وسوف ينضم علم الطبيعة لاحقًا إلى علم الإنسان كما أن العكس صحيح تماماً، إذ ستتبادل النظم فيما بينها، وسوف يكون لدينا علم واحد[٦٢]".

هذه المطالبة التى تتلون بالوضعية والقاضية بتأسيس علم طبيعى للإنسان تثير الدهشة، لأن العلوم الطبيعية تقع تحت رحمة الشروط الترنسندنتالية لنسق العمل الاجتماعى الذى ينبغى أن يعكس الاقتصاد من جانبه تحوله البنيوى كما يفعل ذلك علم الإنسان، ولحظة التأمل هذه تفتقد العلم بالمعنى الصارم، والتى يتميز من خلالها النقد

[٦٠] ما أن تتجاوز الحياة مرحلة تطور معطاة، وهى تنتقل من سوية معينة بذاتها إلى أخرى، حتى تبدأ بأن توجه من خلال قوانين أخرى، العلاقات تتغير و كذلك القوانين المنظمة لها مع التطور المتغير لقوة الإنتاج.

[٦١] المصدر السابق، ص ١٦ .

[٦٢] الأعمال الكاملة، المجلد الأول ٣، ص ١٢٣.

الذى يستقصى السيرورة الخاصة بتاريخ الطبيعة للإنتاج الذاتى للذات الاجتماعية، الذى يجلب لهذه الذات ما يأخذ بيدها إلى الوعى، ما دام علم الإنسان تحليلاً تكوينياً، فلا بد أن يتضمن بالضرورة التأمل الذاتى لنقد معرفى للعلم، والتفهم الذاتى للاقتصاد كعلم طبيعة إنسانى يخبئ ذلك، وكما قيل فإن هذا التفهم الذاتى المختصر والمنهجى ينتج بالضرورة من نسق مرجعية يقتصر على الفعل الأداتى.

عندما نضع مفهومًا ماديًا للتركيب من خلال العمل الاجتماعى، عند ذلك سوف ينتمى كل من معرفة العلوم الطبيعية القابلة للاستخدام تقنيًا، ومعرفة قوانين الطبيعة، ونظرية المجتمع، و كذلك معرفة قوانين تاريخ الطبيعة الإنسانى إلى ذات العلاقة الموضوعية للتكون الذاتى للنوع، تنطلق معرفة الطبيعة بدءًا من مرحلة معرفة الحياة اليومية البرغماتية إلى علم الطبيعة الحديث بقدر واحد من التفاعل الأولى للإنسان مع الطبيعة، كما أن هذه المعرفة من جهتها تعود لتؤثر كقوة إنتاج على نسق العمل الاجتماعى وتدفع بتطوره إلى الأمام، وبالتماثل يمكن إدراك معرفة المجتمع التى تحدد الوعى الذاتى للذوات الاجتماعية بدءًا من مرحلة التفهم الذاتى البرغماتى للفئات الاجتماعية وصولاً إلى نظرية المجتمع المناسبة، تتكون هوية هذه الذوات فى كل مرحلة من تطور قوى الإنتاج من جديد، وهى من جانبها تمثل شرطًا بالنسبة إلى توجيه سيرورة الإنتاج:

"يشير تطور رأس المال الثابت إلى أية درجة أصبحت فيها المعرفة الاجتماعية العامة Knowledge قوة إنتاج مباشرة، وصارت بالتالى تمثل شروط سيرورة الحياة الاجتماعية ذاتها تحت رقابة العقل العام[٦٣]".

ما دام الإنتاج يخلق الإطار الوحيد الذى يمكن أن يُفسر فيه نشوء ووظيفة المعرفة فسوف يتجلى علم الإنسان ضمن مقولات معرفة التحكم، المعرفة التى تمكن من التحكم بسيرورات الطبيعة التى تنتقل من مرحلة الوعى الذاتى للذوات الاجتماعية إلى معرفة تمكن من التحكم بسيرورة الحياة الاجتماعية، تتحول معرفة التأمل إلى معرفة إنتاج فى بُعد العمل كبعد سيرورة إنتاج وتملك، ومعرفة الطبيعة المتخثرة إلى تقنيات تدفع بالذات الاجتماعية بصورة دائمة إلى معرفة متواصلة لسيرورات تحول المادة بالطبيعة التى لا تحول نفسها فى النهاية عن توجيه سيرورات المجتمع إلى شىء آخر سوى علم طبيعة فى قوة التحكم التقنى.

[٦٣] المبادئ الأساسية، ص ٥٦٤ .

فى المشروعات الأولى لنقد الاقتصاد السياسى توجد صيغة، يرتبط طبقًا لها تاريخ النوع بتحول أوتوماتيكى لعلم الطبيعة والتقنية فى وعى ذاتى للذات الاجتماعية (العقل العام) يتحكم بسيرورة الحياة المادية، وطبقًا لهذا التكون فلن يتجسد فى تاريخ الوعى الترنسندنتالى سوى تاريخ التقنية، وهذا التكون سيبقى متروكًا فقط للتطور التراكمى للفعل الذى يتحكم به النجاح، وبالتالى يتبع الاتجاه الذى يرمى إلى زيادة إنتاجية العمل، ويعوض قدرة العمل البشرية "وتحقق هذا الاتجاه إنما هو تحول وسيلة العمل إلى آلية Maschinerie"[٦٤]، تشير الانقطاعات المرحلية فى تطور التقنية إلى الكيفية التى حول فيها بعد جهد جهيد كل ما فى دائرة الوظائف للفعل الأداتى للإنجازات المتجمعة للعضوية الإنسانية إلى وسيلة العمل: بدايةً إنجازات الأعضاء المتحركة الفاعلة، ومن ثم أعضاء الحواس، ثم إنتاج طاقة العضوية البشرية، وأخيرًا إنجازات العضو الموجه أى الدماغ، علينا أن نسقط مراحل التقدم التقنى مبدئيًا، وفى النهاية تتفكك الصلة بين حدث العمل بمجمله وبين الإنسان ولا يبقى له سوى وسيلة العمل[٦٥].

يكتمل فعل الإنتاج الذاتى للنوع البشرى حالما تكون الذات الاجتماعية قد تحررت من العمل الضرورى، و يدخل إلى جانب إنتاج يهيمن عليه العلم، ومن ثم يصبح زمن العمل ومقدار العمل المبذول كمقياس لقيمة البضائع المنتجة مسألة لا لزوم لها، وهنا يتلاشى أسر المادية الذى تفرضه ندرة الوسائل المتاحة وقسر العمل خلال الصيرورة البشرية، لقد اخترقت الذات الاجتماعية كأنا الطبيعة الموضعة فى العمل، اللا أنا، وتملكتها ضمن شروط الإنتاج، فعل "الأنا المطلق"، فى إطار نظرية العلم المحولة ماديًا لفشته المترجم حسب سان سيمون يوجد موقع مشكوك فيه من المبادئ الأساسية لنقد الاقتصاد السياسى لا نعثر له على أثر فى البحوث المماثلة من رأس المال:

[٦٤] المبادئ الأساسية، ص ٥٨٥ .

[٦٥] وهكذا تتعرض وسيلة العمل إلى تحولات متعددة "وآخرها يتمثل فى الآلة أو النسق الأوتوماتيكى للآلية Maschinerie (نسق الآلية. الأوتوماتيكية هى أكثر الأشكال المتكاملة والمتطابقة لذاتها وتحول الآلية إلى نسق) وتوضع فى الحركة من خلال الآلة Automat أو القدرة المحركة التى تتحرك ذاتيًا. المصدر السابق ص . ٥٨٤ يرى ماركس فى المفاهيم الأرسطية استباقاً للاتمتة، وهو يرى أن انطلاق قوى الإنتاج تحقق فى هذا المقياس بعد أن أصبحت العلوم بواسطة استخداماتها التقنية قوة الإنتاج الأولى: يتشكل مباشرة من العلم تحليل واستخدام القوانين الميكانيكية والكيميائية وهى تمكن الآلة أن تنجز العمل الذى كان العامل قد أنجزه من قبل. يدخل تطور الآلية عن هذا الطريق حالما تكون الصناعة الكبرى قد وصلت إلى المرحلة الأعلى، وعندما تكون العلوم قد أصبحت أسيرة لخدمة رأس المال (المصدر السابق ص٥٩١) يتحدث ماركس هنا عن "تحول سيرورة الإنتاج من سيرورة العمل البسيطة إلى سيرورة علمية تخضع قوى الطبيعة لخدمتها وتضع هذه القوى فى خدمة الحاجات البشرية" (المصدر السابق ص٥٨٨).

"بالقدر... الذى تتطور فيه الصناعة الكبرى يصبح تحقيق الغنى الفعلى أقل ارتباطًا بزمن العمل ومقدار العمل المبذول، من ارتباطه بسلطة الوسطاء الذين يتحركون إبّان زمن العمل والذين لم يعد تأثيرهم القوى يرتبط بأية علاقة مع زمن العمل المباشر الذى ينفق فى الإنتاج ، وإنما أصبح الأمر يتعلق بالحالة العامة للعلم وبتقدم التقنية وبالتالي تطبيق هذا العلم في الإنتاج (يرتبط تطور هذا العلم ولاسيما علم الطبيعة ومعه بقية العلوم بعلاقة لا تنفصم عراها مع تطور الإنتاج المادى) فالزراعة مثلاً تصبح مجرد استخدام لعلم تحول الطاقة المادى وكيفية تنظيمه فى أحسن السبل بالنسبة إلى الجسم الاجتماعى كله، والغنى الفعلى يتجلى بأوضح صوره بما تكشفه الصناعة الكبرى فى سوء العلاقة الهائل ما بين زمن العمل المبذول وبين إنتاجه كما يتجلى ذلك فى اختلال العلاقة النوعى ما بين العمل المختزل إلى تجريد محض وبين سلطة سيرورة الإنتاج التى تراقب العمل، لم يعد العمل كما كان متضمنًا فى سيرورة الإنتاج عندما يتصرف الإنسان من حيث أنه حارس ومنظم لسيرورة الإنتاج ذاتها (ما يصح على الآلية Maschinerie يصح كذلك على الفاعليات البشرية وعلى تطور التواصل الإنسانى) لم يعد العامل عنصراً طبيعياً معدلاً كأداة وصل بين الموضوع وبين ذاته، وإنما سيرورة الطبيعة التى نحولها إلى ما هو صناعى يدخلها كوسيلة بينه وبين الطبيعة غير العضوية التى يهيمن عليها، وهو يصبح ثانويًا إلى جانب سيرورة الإنتاج بدلاً من أن يكون وسيطها الأساسى، فى هذا التحول لا يصبح العمل المباشر الذى يقوم به الإنسان ذاته ولا الزمن الذى يعمل خلاله، وإنما تملك قوته الإنتاجية العامة الخاصة به، تفهمه للطبيعة والسيطرة عليها من خلال وجوده كجسد اجتماعى، وبكلمة واحدة تطور الفرد الاجتماعى الذى يتبدى كدعامة أساسية كبرى للإنتاج والغنى...

وبذلك ينهار الإنتاج القائم على القيمة التبادلية، أما سيرورة الإنتاج المادية المباشرة فتأخذ شكل اتباع الحاجة و التعارض دونما لبس، والتطور الحر للفرديات لا يعود إلى اختزال زمن العمل الضرورى و جعله عملاً فائضاً، وإنما إلى اختزال العمل الضرورى للمجتمع إلى الحد الأدنى الذى يماثل التأهيل العلمى والفنى للأفراد من خلال الزمن الذى أصبح حراً للجميع ومن خلال الوسائل المتاحة[٦٦]".

[٦٦] المبادئ الأساسية، ٥٩٢ وما بعدها.

هذا التصور الذى تتحول فيه سيرورة العمل إلى سيرورة علم يمكن لها أن تضع تحول طاقة الإنسان بواسطة الطبيعة تحت سيطرة نوع بشرى متحرر إجمالاً من العمل الضرورى يعنينا من وجهة نظر منهجية، فعلم الإنسان الذى يمكن أن يتطور ضمن هذه الفكرة يجب أن يشكل تاريخ النوع كتركيب من خلال العمل الاجتماعي، وفقط من خلال العمل، وهذا ما كان يجعل خيال ماركس الشاب بمثابة حقيقة: ذلك أن علم الطبيعة وعلم الإنسان يتبادلان التنظيم بين بعضهما البعض، فمن جهة تصبح علمنة الإنتاج التى ينظر إليها كحركة تنتج هوية ذات عارفة بالسيرورة الاجتماعية وموجهة لها، وإلى هذا الحد يكون علم الإنسان ملحقًا بعلم الطبيعة، ومن جهة ثانية تُدرك علوم الطبيعة من صميم وظيفتها فى سيرورة الإنتاج الذاتى للنوع من حيث أنه الانكشاف الظاهر للقوى الجوهرية الإنسانية: وإلى هذا الحد يمكن أن يكون علم الطبيعة ملحقًا بعلم الإنسان بمعنى برغماتية متعينة ترنسندنتاليًا، لكنه لا يضع هذه المهمة تحت المساءلة من منطلق النقد المعرفى، وهو يفهم نفسه فى التشابه مع علوم الطبيعة كمعرفة إنتاج ويغطى بذلك بعد التأمل الذاتى الذى يجب أن يتحرك ضمن مجاله.

تلك المحاججة التى نقتفى أثرها ونبنى عليها رأينا لا تتجاوز فى إنجازها مرحلة "المخطط العام" وهى نمطية فقط بالنسبة إلى ذلك الأساس الفلسفى - الإنتاج "كفعل" يقوم به نوع يؤسس ذاته، يقوم على النقد الماركسى لهيجل، وغير نمطية بالنسبة إلى نظرية المجتمع ذاتها التى يتملك فيها ماركس هيجل المنقود ماديًا إلى أبعد مدى، وحتى فى المبادئ الأساسيه يوجد الموقف الرسمي الذى يرى أن تحول **Transformation** العلم إلى الآلية لا يمكن أن يعنى تحرير الوعي لذات جماعية تعى ذاتها وتسيطر على تملك سيرورة الإنتاج المسيطرة كنتيجة، وطبقاً للصيغة الأخرى يتحقق التكون الذاتى للنوع ليس فقط فى علاقة الفعل الأداتى للإنسان مقابل الطبيعة، وإنما فى بعد علاقات السلطة التى ترسخ تفاعلات الناس فيما بينهم، يميز ماركس تمامًا التحكم الواعى ذاتيًا لسيرورة الحياة الاجتماعية من خلال المنتجين المتحدين عن توجيه سيرورة الإنتاج الأوتوماتيكى الموضع مقابل الأفراد، فى إحدى الحالات يتصرف العمال إزاء بعضهم البعض كموحدين، وفى حالة أخرى يكونون مجرد موحدين "ذلك أن العمل بمجموعه ككلية لا يكون فعل العامل المفرد، وكذلك لا يكون العمال المختلفين مع بعضهم إلا فى المدى الذى يكونون فيه موحدين، ولا يتصرفون إزاء بعضهم البعض على أنهم موحدون[٦٧]".

[٦٧] المبادئ الأساسية، ص ٣٧٤ .

إذا أخذ التقدم العلمى التقنى لذاته فلن يقود إلى نظرة تأملية فى سيرورة المجتمع بتناميها الطبيعي من النوع الذى يمكن أن ينتج عنه تحكم وا عٍ ذاتيًا:

"يتجلى هذا العمل فى تركيبه (فى إنتاج معلمن) كأنه يخدم إلى حدٍ كبير إرادة غريبة وعقلاً غريبًا يسلس القياد له، فى حين تكون وحدته الروحية خارجة، كما هو ملحق فى وحدته المادية بالوحدة الموضوعاتية للآلية Maschinerie ورأس المال الثابت الذى هو كمارد حى يموضع الفكرة العلمية، وهو فى الحقيقة بمثابة الخلاصة، لا يمكن أن يتصرف إطلاقًا كأداة بالنسبة إلي العامل الفرد الذى يوجد كانضباط حى ومفرد أو ملحق حى إزاءه[٦٨]".

ليس الإطار المؤسساتي الذى يتحصن ضد مرحلة جديدة واجبة من التأمل من خلال تقدم العلم القائم كقوة إنتاج هو نتيجة مباشرة لسيرورة العمل، وبالتالى فعلينا أن ندركه كشكل من الحياة متصلب وجاهز للتجريد - فى الاستخدام اللغوى الفينومينولوجى الهيجلى- كهيئة للوعى الظاهر، وهذه الهيئة لا تمثل مباشرة مرحلة التطور التقنى وإنما علاقة سلطة اجتماعية، أى بمعنى سلطة طبقة اجتماعية على غيرها، على أن علاقة القوة تعبر عن نفسها فى الغالب فى شكل سياسى، وتتميز الرأسمالية بالمقابل من خلال أن علاقة الطبقات تتعين بالشكل القانونى الخاص لتعاقد العمل الحر اقتصاديًا، ما دام أسلوب الإنتاج هذا قائمًا فلا يمكن أن تؤدى العلمية المتقدمة للإنتاج إلى تحرير الذات الواعية لذاتها العارفة بسيرورة الحياة الاجتماعية والمنظمة لها، فقط يجب من خلال ذلك تقوية "التناقض السائر فى طريق السيرورة" لأساليب الإنتاج تلك.

"من جهةٍ ما ينفخ (رأس المال) الحياة فى كل قوى العلم والطبيعة، وفى قوى التركيب الاجتماعى، كما فى قوى التواصل الاجتماعى، كى يجعل خلق الغنى مستقلاً (نسبيًا) عن زمن العمل المبذول فيه، ومن الجهة الثانية يريد أن يقيس هذه القوى الاجتماعية العملاقة المخلوقة هكذا على زمن الفعل وأن يأسرها ضمن الحدود المبتغاة لكى يستحوذ على القيمة المنجرة كقيمة[٦٩]".

[٦٨] المصدر السابق، ص ٣٧٤ .

[٦٩] المصدر السابق، ص ٥٩٣ .

الصياغتان اللتان تتبّعناهما تجعلان هذا الموقف غير المحسوم باديًا للعيان، والذى يتأسس فى المنطلق النظرى ذاته، يأخذ ماركس مفهوم نسق العمل الاجتماعى الذى يشتمل على عناصر أكثر مما هى معلنة فى تصور النوع الذى ينتج ذاتيًا، وذلك من أجل تحليل تطور تشكيلات المجتمع الاقتصادية، التكّون الذاتى من خلال العمل الاجتماعى صار يدرك على المستوى المقولاتى على أنه سيرورة إنتاج، وفعل أداتى، العمل بمعنى الفاعلية الإنتاجية صار يحدد البعد الذى يتحرك فيه تاريخ الطبيعة. ماركس بالمقابل وعلى مستوى استقصاءاته المادية صار يضع فى حسبانه بصورة دائمة البراكسيس الاجتماعى الذى يشمل العمل والتفاعل: السيرورات الخاصة بتاريخ الطبيعة أصبحت متوسطة من خلال الفاعلية المنتجة للفرد و من خلال تنظيم تواصلها فيما بينها، وهذا التواصل موجود ضمن معايير تقرر بقوة المؤسسات الكيفية التى توزع فيها على الأعضاء كل من الكفاءات، والتعويضات، والالتزامات والتبعات المتعلقة بالتدبير الاجتماعى كله، الوسط الذى تُنظم فيها علاقات الذوات والفئات معياريًا إنما هو الإرث الثقافى الذى يبنى علاقة التواصل اللغوى، و التى تُفسر فيها الذوات الطبيعة كما تفسر نفسها فى بيئتها الخاصة.

فى الوقت الذى يناظر فيه الفعل الأداتى قسر الطبيعة الخارجية، وفى الوقت الذى تعين فيه حالة قوى الإنتاج مقياس التحكم التقنى بقوى الطبيعة، فى هذا الوقت ينشأ تناظر ما بين الفعل الأداتى وقمع الطبيعة الخاصة: فالإطار المؤسساتى يعين مقياس القمع من خلال القوة المتنامية طبيعيًا للتبعية الاجتماعية وللسيطرة السياسية، وتحرير المجتمع من قوة الطبيعة الخارجية يعود الفضل فيه إلى سيرورات العمل وتحديداً إلى إنتاج معرفة قابلة للاستغلال تقنيًا (بما فى ذلك "تحول علوم الطبيعة إلى القوة الآلية")، التحرر من قسر الطبيعة الداخلية ينجح بمقدار استبدال المؤسسات التى تملك القوة من خلال تنظيم التواصل الاجتماعى، الذى يرتبط بمفرده بالتواصل الخالى من السيطرة، وهذا لا يحدث مباشرة من خلال الفاعلية الإنتاجية وإنما من خلال الفاعلية الثورية للطبقات المكافحة (بما فى ذلك الفاعلية النقدية للعلوم التأملية). إذا أخذت المقولتان عن البراكسيس الاجتماعى فإنهما تمكنان مما سماه ماركس فعل الإنتاج الذاتى للنوع مفسراً هيجل، وهو يرى هذه العلاقة منتجة فى نسق العمل الاجتماعى، ومن هنا يتجلى له الإنتاج كحركة يظهر فيها كل من الفعل الأداتى والإطار المؤسساتى، وتحديداً "الفاعلية المنتجة" و"علاقات الإنتاج" كلحظتين مختلفتين لسيرورة واحدة[٧٠].

[٧٠] فى مقدمة نقد الاقتصاد السياسى لعام ١٨٥٧ التى نعثر فيها على الإشارات القليلة ولكن الضافية لمنهج الاقتصاد السياسى، يتحدد بوضوح خط اختزال البراكسيس الاجتماعى إلى واحدة من لحظتين اثنتين أى العمل (نقد الاقتصاد السياسى) ينطلق ماركس من أن العمل يأخذ دائمًا شكل العمل =

=الاجتماعي، والذات المفردة التي تحول مادة طبيعية أي نموذج الفعل الأداتي، إنما هي تجريد العمل الذي يربط نسقيًا كتعاون إنجازات عمل مختلفة بإطار التفاعل. "نقطة الانطلاق هي بطبيعة الحال الأفراد المنتجون في المجتمع، وبالتالي إنتاج الأفراد المتعين اجتماعيا. فالصياد المفرد والمفردن وكذلك صياد السمك حيث يبدأ بهما كل من آدم سميث وريكاردو ينتميان إلى التصورات الخالية من الخيال لروبنسونات القرن الثامن عشر... (في مكان آخر ص. ٢٣٥) بالمقابل يمكن لكل إنتاج اجتماعي أن يدرك حسب نموذج *الفعل الأداتي*. *العمل* يندس بين *الدافع* وبين إرضاء *الدافع* ويتوسط سيرورة تحول المادة التي تحقق على المستوى الحيواني كتبادل غير متوسط للعضوية ولمحيطها، وإعادة إنتاج المجتمع تعادل بالكامل هذه السيرورة الدائرية التي تنتج بها الموضوعات ويتم تملكها، إلا أن الإنتاج والتملك يجري توسطهما على هذا المستوى من خلال توزيع وتبادل البضائع. "في الإنتاج يتملك أعضاء المجتمع (ينتجون، يشكلون) المنتوج الطبيعي للحاجات البشرية، يحدد التوزيع العلاقة التي يشترك بها الفرد في المنتوجات: التبادل يؤمن له المنتوجات الخاصة التي يريد بها تحويل النصيب المقدر من خلال التوزيع: وأخيرًا في التوزيع تصبح المنتوجات موضوعات المتعة وتملك الأفراد. (المصدر السابق ص. ٢٤٢) وهكذا يبدو الإنتاج كنقطة انطلاق، الاستهلاك كإنتاج نهائي. أما التوزيع والتبادل فيوجدان في المنتصف، ويمكن فهم هذه *السيرورة الكاملة للحياة* ضمن وجهة نظر الإنتاج. تأمين *المواد الغذائية*، *الإنتاج*، *حفظ الحياة*. إعادة الإنتاج كلها تمثل وجهين لحدث واحد، "الاستهلاك كضرورة حياتية، كحاجة إنما هو ذاته لحظة داخلية للفاعلية المنتجة: غير أن آخر ما هنالك هو نقطة انطلاق التحقق ولحظة السيطرة، الفعل الذى تتم فيه السيرورة الكاملة من جديد، الفرد ينتج موضوعاً ما ليعود إليه ثانية من خلال استهلاكه من حيث أنه فرد منتج يعيد إنتاج ذاته. فالاستهلاك يتجلى على أنه لحظة من لحظات الإنتاج." (المصدر السابق ص. ٢٤٩) الإنتاج هو الشكل المحدد لإعادة الإنتاج الذى يميز سيرورة تحول المادة للإنسان. وهذا ينتج من منظور يدرك الإنسان "من أدنى" كجوهر طبيعي.

يرى ماركس أن تملك المنتوجات يندرج اجتماعيًا في الإنتاج الاجتماعي، والتوزيع يحدد "من خلال قوانين اجتماعية" نصيب المنتج في نتيجة الإنتاج الاجتماعي. وهذه القوانين التي تثبت الحصة تأخذ بصورة مباشرة شكل حقوق الملكية: "كل إنتاج إنما هو تملك الطبيعة من جوانب الفرد وذلك ضمن وبتوسط شكل اجتماعي محدد، وبهذا المعنى فإنه من السخف أن نقول بأن الملكية (التملك) إنما هي كشرط للإنتاج... أن نقول لا يمكن الحديث عن إنتاج عندما لا يوجد شكل من الملكية، لا يعني سوى *الهذر*." تمثل علاقات الملكية التي يرتبط بها التوزيع، الأساس بالنسبة إلى تنظيم التواصل الاجتماعي' في علاقة التوزيع وصولاً إلى مجال الإنتاج نستطيع أن ندرك علاقة *الإطار* المؤسساتي وصولاً إلى الفعل الأداتي لهاتين اللحظتين اللتين لم يفصلهما ماركس بشكل كاف في مفهوم البراكسيس بالجواب على هذا السؤال "هل يوجد التوزيع كبنيان قائم بذاته إلى جانب وخارج الإنتاج ؟" لحسم الأمر ضمناً عبر علاقة التفاعل والعمل.

الجواب المباشر موجود تحت الطلب. في الحقيقة يتعلق توزيع الدخل بتوزيع المواقع في نسق العمل الاجتماعي، المتغير المستقل يمثل وظيفة في سيرورة الإنتاج "الفرد الذى يشارك في الإنتاج في شكل العمل المأجور يشارك بشكل أجر العمل في المنتجات، أي في نتائج الإنتاج، وتنظيم التوزيع يحدد بصورة كاملة من خلال تنظيم الإنتاج (المصدر السابق، ص ٢٥٠)، يرتبط بتنظيم الإنتاج فقط بتوزيع أدوات الإنتاج وهذا يعني "بتوزيع أعضاء المجتمع ضمن أشكال الإنتاج المختلفة (تصنيف الأفراد ضمن *علاقات إنتاج محددة*)" (*المصدر السابق* ص٢٥٢). علاقات الإنتاج هي التنظيم الفعال للأعباء =

ومن أجل تكوّن تاريخ النوع ومن أجل السؤال عن تعليله المرتبط بالنقد المعرفي يجب أن يأخذ التوسيع الصامت لنسق المرجعية الذي يتناول العمل والتفاعل ضمن البراكسيس الاجتماعي، أهمية حاسمة عندما لا يُخضع الإطار المؤسساتي أعضاء المجتمع كلهم إلى أشكال القمع ذاتها، وعلى أساس الإنتاج الذي ينتج بضائع تتجاوز الحاجة الضرورية تنشأ مشكلة التوزيع للإنتاج الزائد المُعالَج، هذه المشكلة تُحَل عن طريق تكوّن طبقات اجتماعية تتشارك بمقياس مختلف أعباء الإنتاج والتعويضات الاجتماعية، تفقد الذات الاجتماعية وحدتها مع انقسام النسق الاجتماعي إلى طبقات تُخلق بصورة دائمة من خلال الإطار المؤسساتي؟؟ "عندما ننظر إلى المجتمع كذات وحيدة، معنى ذلك أن نظرتنا إليه خاطئة متضاربة[٧١]".

= والتعويضات في مجال الإنتاج ذاته، والتوزيع هو لذلك كما نذكر دائماً يتعلق بالإطار المؤسساتي أي بنظام الملكية وليس بشكل الإنتاج، وماركس لا ينقذ الإنتاج ككمية مستقلة إلا من خلال مخرج اصطلاحي. "إذا نظرنا إلى الإنتاج بصرف النظر عن هذا التوزيع المتضمن فيه فهو ليس سوى تجريد فارغ، بينما العكس فإن توزيع المنتوج معطى من ذاته مع هذا التوزيع الذي يكون لحظة الإنتاج مبدئياً." (المصدر السابق ص٢٥٢)، يمكن إدراك مفهوم الإنتاج بمعناه الواسع ذلك أن علاقات الإنتاج تكون متضمنة فيه، وهذا يعطي ماركس الإمكانية بأن يصرّ على أن الإنتاج يأتي أيضاً بالإطار المؤسساتي الذي ينتج فيه: "أية علاقة يحتلها هذا التوزيع الذي يحدد الإنتاج ذاته بالنسبة إليه، يبقى في الحقيقة سؤالاً يقع ضمن الإنتاج ذاته." (المصدر السابق ص٢٥٢). إذا أخذت المسألة بحذافيرها فإن هذا يعني فقط أن تغيرات الإطار المؤسساتي مرتبطة بإطلاق قوى الإنتاج، وعلى العكس من ذلك فإن تطور سيرورة الإنتاج تتوقف على علاقات الإنتاج "عندما يقال بأن الإنتاج يجب أن ينطلق من توزيع أكيد لأدوات الإنتاج لأن التوزيع بهذا المعنى سابق على الإنتاج، ويكون شرطه فإنه بالإمكان الإجابة على ذلك بأن الإنتاج له شروطه التي تشكل لحظاته ذاتها. وهذه يجب أن تتبدى من البداية الأولى على أنها ذات بناء طبيعي." (المصدر السابق ص٢٥٢)، وأثناء ذلك لم يغب عن ذهن ماركس الكيفيات الطبيعية للتفاعل الاجتماعي مثل الجنس، العمر وعلاقات القرابة. "من خلال سيرورة الإنتاج ذاتها تتحول هذه الشروط من طبيعية إلى شروط تاريخية، وعندما تتجلى بالنسبة إلى مرحلة ما كشرط طبيعي للإنتاج فإنها كانت بالنسبة إلى شروط أخرى نتيجتها التاريخية، وهي تتغير بصورة دائمة ضمن الإنتاج ذاته." (المصدر السابق ص٢٥٢).

لا تستطيع المحاولات التحديدية التي تضع كل لحظات البراكسيس الاجتماعي تحت مفهوم الإنتاج، أن تخبئ بأن ماركس يضع وزناً بالغاً للشروط الاجتماعية للإنتاج التي لا تعود مباشرة إلى مادة العمل، وأداة العمل، وطاقة العمل والتنظيم إلى عناصر سيرورة العمل ذاتها.

يريد ماركس أن يتناول الإطار المقولاتي لأسباب وجيهة، ذلك أن الحقائق ما قبل الاقتصادية لا يمكن أن يكون لها شأن بالنسبة إلى ميكانيكية التطور الخاص بتاريخ النوع. غير أن ذلك التوزيع المتضمن في الإنتاج وبالتالي علاقة القوة المتأسسة التي تثبت توزيع أدوات الإنتاج، يقوم على علاقة تفاعلات متوسطة رمزياً لا يمكن انحلالها في أجزاء الإنتاج في الحاجة، في فعل أداتي وفي استهلاك مباشر ضد كل التماثلات المحددة.

[٧١] نحو نقد الاقتصاد السياسي، ص ٢٤٩ .

ما دمنا ننظر إلى التكُّون الذاتى للنوع من خلال العمل وحده بالنظر إلى قوة التحكم بسيرورات الطبيعة التى تراكم ذاتها فى قوى الإنتاج، يكون عند ذلك من المعقول أن نتحدث عن الذات الاجتماعية بصيغة المفرد، لأن حالة تطور قوى الإنتاج تحدد نسق العمل الاجتماعى بالجملة، وأعضاء المجتمع يعيشون جميعًا من حيث المبدأ فى مستوى واحد بالنسبة إلى السيطرة على الطبيعة، الذى هو معطى فى كل مرة مع المعرفة التقنية المتاحة، ومادامت هوية مجتمع ما تتكون على هذه الحالة من التقدم العلمى التقنى، لابد أن تدور المسألة حول الوعى الذاتى للذات الاجتماعية، غير أن سيرورة تكون النوع لا تتطابق كما نرى الآن مع نشوء هذه الذات الخاصة بالتقدم التقنى العلمى، أكثر من ذلك يترافق مع فعل الإنتاج الذاتى هذا الذى أدركه ماركس كفعل مادى، سيرورة تكوّن متوسطة من خلال تفاعل ذوات الطبقات سواء أكانت هذه الطبقات مندمجة قسريًا أو متنافسة علنيًا فيما بينها.

فى الوقت الذى يتجلى فيه تكُّون النوع فى بُعد العمل خطيًا كسيرورة إنتاج وتشكل طبقات، يتجلى هذا التكون فى بعد صراع الطبقات الاجتماعية كسيرورة للقمع والتحرر الذاتى، وفى كلا البعدين تتميز خصائص كل مرحلة من مراحل التطور من خلال إلغاء القسر: من خلال التحرر من قسر الطبيعة الخارجى فى البعد الأول، ومن قمع الطبيعة الخاصة فى البعد الآخر، والتجديدات المرحلية تخط طريق التقدم العلمى التقنى، تلك التجديدات التى تُبنى من خلالها خطوة خطوة دائرة وظائف الفعل الأداتى على مستوى الآلات، ويتحدد بذلك كقيمة حدية لهذا التطور: تنظيم المجتمع ذاته كتنظيم أوتوماتيكى، والتقنيات الجديدة لا تعين بالتالى طريق سيرورة التكون الاجتماعية، وإنما تحدد مراحل التأمل التى تنحل من خلالها دوغمائية أشكال السيطرة المتجاورة وأشكال الإيديولوجيات، أما ضغط الإطار المؤسساتى فيصعد فى حين يُكشف الفعل التواصلى من حيث أنه تواصلى، ما يُستبق يكون بذلك هدف هذه الحركة: تنظيم المجتمع على الأساس الحصرى لنقاش السيطرة، إن إغناء المعرفة القابلة للاستغلال تقنيًا التى تقود فى جو العمل الضرورى اجتماعيًا إلى الاستغناء الكامل عن الإنسان من قبل الآلة، يماثل هنا التأمل الذاتى للوعى الظاهر وصولاً إلى النقطة التى يكون قد تحرَّر فيها وعى ذاتى للنوع وارتفع إلى مستوى النقد، من العماء الإيديولوجى إجمالاً، هذان الشكلان من التطور لا يجتمعان؛ إذ يوجد ارتباط متبادل حاول ماركس أن يدركه عبثًا فى ديالكتيك قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج: عبثًا لأن مغزى هذا الديالكتيك يجب أن يبقى مبهمًا ما دام المفهوم المادى للتركيب بين الإنسان والطبيعة مقتصرًا على الإطار المقولاتى للإنتاج.

عندما ينبغى أن توحد فكرة التكُّون الذاتى للنوع البشرى الخاص بتاريخ الطبيعة بجانبيها: الإنتاج الذاتى من خلال الفاعلية المنتجة والتكون من خلال الفاعلية النقدية الثورية، عند ذلك يجب أن يأخذ مفهوم التركيب بعداً ثانيًا، ومن هنا فإن هذا التوحيد البارع بين كأنت وفشته لن يكفى إلى ما لانهاية.

يتوسَّط التركيب من خلال العمل بين الذات الاجتماعية وبين الطبيعة الخارجية كما مع موضوعها، غير أن سيرورة التوسط هذه تتشابك مع تركيب ما من خلال صراع، على أن هذا التركيب يتوسط من جانبه ذاتين جزئيتين اجتماعيتين تحولان بعضهما البعض إلى موضوع، وتحديداً إلى طبقات اجتماعية فى كلتا سيرورتى التوسط تكون المعرفة تركيب مادة التجربة إضافة إلى أشكال الروح مجرد لحظة: هناك يتم تفسير الواقعية تحت وجهات نظر تقنية، وهنا تحت وجهات نظر عملية، والتركيب من خلال العمل ينتج علاقة بين الذات والموضوع نظرية تقنية تصبح مع الصراع نظرية عملية، هناك تتكون معرفة إنتاج وهنا معرفة تأمل، والنموذج الوحيد الذى يقدم نفسه من أجل مثل هذا التركيب يوجد لدى هيجل، والمسألة تدور حول ديالكتيك الأخلاق الذى أطلقه هيجل فى أعمال الشباب اللاهوتية، وفى الكتابات السياسية العائدة إلى مرحلة فرنكفورت، وأخيراً فى فلسفة الروح إبان وجوده فى ينّا، إلا أنه لم يحولها إلى منظومة متكاملة[٧٢].

يطلق هيجل الديالكتيك الأخلاقى فى إحدى شذراته حول روح المسيحية واضعًا نصب عينيه مثل العقوبة التى تصيب من يدمر كلية أخلاقية، والمجرم "الذى يلغى تكامل تواصل حر وبالتالى تكامل تحقيق مصالح متبادل، من حيث أنه كفرد يضع نفسه فى موقع الكلية، هو ذاته يدفع إلى الأمام بسيرورة قدر يرتد إليه، والصراع المحتوم بين الأطراف المتخاصمة وروح العداء مقابل الآخر المقموع والذى أصابه الأذى كل ذلك يظهر إلى العيان التكاملية المفقودة والتوادد الزائل، على أن المجرم يواجه بالقوة النافية للحياة التى زالت، وهو يعرف ذنبه عن هذا الطريق، وعلى المذنب أن يتحمل من جراء قوة الحياة المعزولة والمقموعة والتى حرضها هو إلى أن يختبر الاغتراب عن ذاته فى قمع النقص الغريب لحياته الخاصة، وفى الإعراض عن الذات الغريبة، فى سببية القدر هذه تفعل فعلها سلطة الحياة المقموعة، التى لا يمكن التصالح معها إلا عندما يتصاعد

[٧٢] يمكن العودة إلى العمل الاحتفالى من أجل كارل لوفيت: العمل والتفاعل. ملاحظات حول فلسفة الروح الهيجلية فى ينّا فى. التاريخ والطبيعة. شتوتغارت ١٩٦٨ وأخيراً كلمة هابرماس الختامية حول الأعمال السياسية لهيجل. فرانكفورت ١٩٦٦ ص ٢٤٢ وما بعدها.

الحنين نحو ما هو مفقود وذلك من صميم تجربة نفى الحياة المنقسمة، وأن يضطر إلى أن يماثل ما قد أنكر منه في الوجود الغريب المحارب، عند ذلك يتعرف كلا الجانبين موقفهما المتصلب ضد بعضهما البعض كنتيجة للانفكاك والتخلص من تجريد علاقة حياتهما المشتركة، في هذه العلاقة أي العلاقة الحوارية لتعرف الذات في الآخر يختبر الاثنان الأساس المشترك لوجودهما.

لقد كان من الممكن لماركس أن يستخدم هذا النموذج ويؤسس هذا التملك المختل التناسب للإنتاج الزائد والذى يمكن أن ينتج عنه التناقض الطبقى كجناية، تتحقق سببية القدر المعاقبة في القوى المسيطرة كصراع طبقات يصب في الثورات، والقوة الثورية تصالح الأحزاب المنقسمة من حيث أنها تلغى الاغتراب الحاصل للتناقض الطبقي من خلال قمع الأخلاق الفطرية، هيجل ذاته طور في عمله حول دستور مجلس البلدية وفي شذرة المقدمة لنص دستور ديالكتيك الأخلاق إزاء الأوضاع السياسية لولاية "فورتمبيرغ" وللإمبراطورية الألمانية القديمة، إن وضعية **Positivität** الحياة السياسية المتصلبة تعكس تمزق الكلية الأخلاقية؛ كما أن التحول الذى حصل إنما هو استجابة الحياة المقموعة، تلك الاستجابة التى تمثل لقاء القوى المسيطرة مع سببية القدر.

يدرك ماركس بطبيعة الحال الكلية الأخلاقية كمجتمع ينتج فيه الناس لكي يعيدوا إنتاج حياتهم من خلال تملك الطبيعة الخارجية، الأخلاقية **Sittlichkeit** إنما هى إطار مؤسساتى مصنوع من الإرث الثقافي، غير أنه إطار من أجل سيرورات الإنتاج، وديالكتيك الأخلاق الذى يتحقق على قاعدة العمل الاجتماعى يتناوله ماركس كقانون حركة لصراع محدد بين أطراف معينة، الصراع يدور بصورة مستمرة حول تنظيم تملك المواد المنتجة اجتماعيًا، في الوقت الذى تتعين فيه القوى المتصارعة من خلال موقعها في سيرورة الإنتاج وتحديداً كطبقات، ديالكتيك الأخلاق كحركة التناقض الطبقي يرتبط بتطور نسق العمل الاجتماعي، أما تجاوز التجريد، وتحديداً التصالح الثورى النقدى للأطراف المغتربة لا ينجح نسبيًا إلا بتطور قوى الإنتاج، والإطار المؤسساتى يأخذ قسر الطبيعة الخارجية الذى يعبر عن نفسه في درجة التحكم بالطبيعة وفي مقياس العمل الضرورى اجتماعيًا وفي العلاقة مع البدائل الموضوعة تحت التصرف للمتطلبات المتطورة اجتماعيًا، في ذاته ويترجمه من خلال قمع رغبات الدافع إلى قسر الطبيعة الداخلية، وبالتالى إلى قسر المعايير الاجتماعية، يقاس التدمير النسبي للعلاقات الأخلاقية لذلك بدايةً *على الفرق ما بين الدرجة الفعلية للقمع المطلوب*

مؤسساتيًا وبين درجة القمع الضرورى فى حالة معطاة لقوى الإنتاج، هذا الفرق إنما هو مقياس بالنسبة إلى السيطرة التى هى ثانوية موضوعيًا، وأولئك الذين يؤسسون مثل هذه السيطرة ويدافعون ضد هذا النوع من مواقع السيطرة، إنما هم الذين يضعون سببية القدر فى مجال الحركة ويقسمون المجتمع إلى طبقات ويقمعون مصالح مشروعة، يحرضون ردود أفعال الحياة المقموعة ويبلغون فى النهاية مصيرهم العادل فى الثورة، وسوف تضطرهم الطبقة الثورية إلى أن يتعرفوا أنفسهم فيها وأن يتجاوزوا من خلال ذلك اغتراب وجود الطبقتين الاثنتين، ما دام قسر الطبيعة الخارجية مستمرًا فى هيئة النقص الاقتصادى فإن كل طبقة ثورية مدعوة بعد انتصارها، من جانبها إلى "الظلم" وبالتالى إلى تأسيس سيطرة طبقة جديدة، لهذا يجب على ديالكتيك الأخلاق أن يعيد ذاته إلى أن تُلغى الهيمنة المادية تقنيًا التى تجثم على إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية والتى تمثل اللعنة التوراتية للعمل الضرورى.

ومع ذلك لن يصل ديالكتيك الأخلاق آليًا إلى الاستقرار، وإن كانت الدعوة التى ستبقيه فى عالم الحركة ستأخذ كيفية أخرى: ولن تتحرك بعد ذلك بالحاجة وإنما بالإرضاء المازوخى للسيطرة التى تحاصر التدجين الممكن موضوعيًا للصراع حول الوجود، كما تمنع بالتفاعل المتحرر من القسر على أساس التواصل الخالى من السيطرة، هذه السيطرة المعادة الإنتاج فقط من أجل ذاتها تمنع تغير حالة تجمع تاريخ الطبيعة، كما تمنع الانتقال إلى التاريخ المتحرر من ديالكتيك الأخلاق الذى يمكن أن يتحرك على قاعدة إنتاج معفى من العمل البشرى فى وسط **Medium** الحوار الثنائى.

ديالكتيك التناقض الطبقى هو حركة التأمل وهو شيء يختلف عن التركيب من خلال العمل الاجتماعى، لأن العلاقة الثنائية للتوحيد المتكامل للذوات المتناقضة، الأخلاقية المعاد إنتاجها إنما هى علاقة المنطق وبراكسيس الحياة فى واحد، هذا يتجلى فى ديالكتيك العلاقة الأخلاقية التى أطلقها هيجل تحت عنوان الصراع حول الاعتراف، وفيه يعاد تكوين قمع وتجديد الموقف الحوارى من حيث أنه تجديد لعلاقة أخلاقية، العلاقات النحوية للتواصل المشوَّه عن طريق العنف تمارس قوة عملية، بداية تلغى نتيجة الحركة الديالكتيكية العنف وتخلق لا قسرية التعرف الذاتى **Sich-Erkennen** الحوارى فى الآخر، فى لغة هيجل الشاب: الحب كمصالحة، ولهذا السبب نحن لا نسمى المشاركة اللاقسرية ذاتها بين الذوات ديالكتيكية، وإنما تاريخ قمعها وإعادة إنتاجها، يوجد تشويه العلاقة الحوارية ضمن سببية رموز منقسمة وعلاقات مموضعة

وهذا يعنى علاقات متروعة التواصل العام، صالحة من خلف ظهر الذوات وفى الوقت ذاته نحوية وملزمة تجريبياً.

يحلل ماركس شكل المجتمع الذى لم يعد يؤسس التناقض الطبقى فى هيئة تبعية سياسية مباشرة وفى قوة اجتماعية، وإنما يثبت فى مؤسسة تعاقد العمل الحر الذى يعيد للفاعلية المنتجة شكل البضاعة، وشكل البضاعة هذا هو مظهر موضوعى لأنه يجعل طرفى المعادلة الرأسماليين والعمال المأجورين غير عارفين بموضوع صراعهم، ويحد من تواصلهم، وشكل بضاعة العمل إنما هو إيديولوجيا لأنه يخبئ قمع علاقة حوارية حرة وفى الوقت ذاته يعبر عنها:

"يكمن غموض شكل البضاعة ببساطة فى أنه يعكس للناس الخصائص الاجتماعية لعملهم كخصائص مادية لإنتاج العمل ذاته كخصائص طبيعة اجتماعية لهذه الأشياء، ولذلك فهو يعكس أيضاً العلاقة الاجتماعية للمنتجين لمجموع العمل كعلاقة اجتماعية للموضوعات موجودة خارجهم، من خلال هذا الخليط تصبح منتجات العمل بضائع، حسياً أشياء فوق حسية أو أشياء اجتماعية. وهكذا يمثل انطباع الضوء لشىء ما على العصب البصرى ليس بوصفه منبهاً ذاتياً له، وإنما كتشكيل مجسم؟؟ لشىء خارج العين، غير أنه أثناء الرؤية يسقط فعلياً ضوء من شىء ما أى من موضوع خارجى على شىء آخر هو العين، إنها علاقة فيزيائية تقوم بين أشياء فيزيائية، بالمقابل لا يستطيع شكل البضاعة وعلاقة القيمة لمنتجات العمل التى تتجسد فيها أن تخلق شيئاً بواسطة طبيعتها الفيزيائية وبواسطة العلاقات الشيئية المنبثقة عنها، إنها فقط العلاقة الاجتماعية المتعينة للناس ذاتهم التى تأخذ بالنسبة إليهم الشكل الشبحى لعلاقة الأشياء، من أجل أن نجد تماثلاً علينا أن نهرب إلى الأصقاع الضبابية لعالم الأديان، هنا تتبدى منتجات العقل الإنسانى على شكل هيئات تدعمها الحياة الخاصة، مستقلة وترتبط بعلاقة فيما بينها وبين الإنسان، وهكذا ففى عالم البضاعة توجد منتجات اليد الإنسانية، هذه أسميها الصنمية التى تلتصق بمنتجات العمل حالما تُنتج كبضائع حيث لا يمكن فصلها عن إنتاج البضائع(٧٣)."

وهكذا فإن قمع تواصل مترسخ مؤسساتياً ينقسم المجتمع فى ظله إلى طبقات اجتماعية يناسب تصنيم العلاقات الاجتماعية الحقيقية، تتميز الرأسمالية طبقاً لماركس

[٧٣] رأس المال، المجلد الأول ص ٧٧ وما بعدها.

من خلال أنها تنزل الإيديولوجيات من سماء شرعيات السيطرة القابلة للإدراك والقوة إلى نسق العمل الاجتماعي، ففى المجتمع البورجوازى الليبرالى تكون شرعية السيطرة مشتقة من شرعية السوق وتحديداً من عدالة التبادل المتكافئ؛ الملازمة لحركة التبادل وهي تتكشف من خلال نقد صنمية البضاعة.

يتبدى في هذا المثل الذى أختاره بسبب مركزيته بالنسبة إلى نظرية المجتمع الماركسية ، أن التغير المدرك للإطار المؤسساتي من حيث أنه حركة التناقض الطبقي إنما هو ديالكتيك الوعي الظاهر للطبقات، ونظرية المجتمع التى تدرك التكون الذاتي للنوع ضمن وجهة النظر المزدوجة للتركيب من خلال صراع الطبقات ومن خلال عملها الاجتماعي لا تستطيع لذلك أن تحلّل التاريخ الطبيعي للإنتاج إلا في إطار إعادة تكوّن الوعي الظاهر لهذه الطبقات، ونسق العمل الاجتماعي لا يتطور إلا من خلال علاقة موضوعية مع التناقض الطبقي، وبالتالي فإن إطلاق قوى الإنتاج يتشابك مع تاريخ الثورات غير أن صراع الطبقات هذا والذى تترسب نتائجه في كل مرة في الإطار المؤسساتي لمجتمع ما في صورة هذا المجتمع إنما هو مثل الديالكتيك الأخلاقي المتواصل سيرورة تأمل في جانبه الأعظم، فيه تتكون أشكال الوعي الطبقي، بطبيعة الحال ليس مثالياً في الحركة الذاتية لروح مطلق، وإنما ماديًا وعلى أساس تموضعات تملك الطبيعة الخارجية، يطلق ذلك التأمل الذى يصل فيه في كل مرة شكل حياة إلى تجريده ومن خلال ذلك تُضفي عليه الثورية، من خلال القوة المتنامية للتحكم في سيرورات الطبيعة المتموضعة في العمل، إطلاق القوى المنتجة يزيد في كل مرة من اختلال العلاقة بين القمع المطلوب مؤسساتيًا وبين القمع الضرورى موضوعيًا ويجلب من خلال ذلك إلى الوعي اللاحقيقة الموجودة والتمزق المحسوس للكلية الأخلاقية.

ينتج عن الوظيفة المنهجية لنظرية المجتمع مسألتان: فمن جهة تربط علم الإنسان بالتأمل الذاتي للوعي الطبقي الظاهر، ومثل فينومينولوجيا الروح موجهة من تجربة التأمل، تعيد تكون مسار الوعي الظاهر الذى يخط طريقة تطور نسق العمل الاجتماعي، ومن جهة ثانية فإن علم الإنسان هذا يماثل فينومينولوجيا الروح الهيجلية من حيث أنه يعرف ذاته مندمجًا في سيرورة التكون التى يتذكرها، والوعي العارف يجب عليه أن يتوجه ضد ذاته نفسها من منطلق النقد الإيديولوجي، كما أن علوم الطبيعة توسع فقط المعرفة القابلة للاستخدام تقنيًا في الشكل المنهجي، تلك المعرفة التى تمت مراكمتها بصورة ما قبل علمية ضمن الإطار الترنسندنتالي للفعل الأداتي، كذلك يوسع علم الإنسان في الشكل المنهجي المعرفة التأملية التى تم توريثها بصورة ما

قبل علمية ضمن العلاقة الموضوعية لديالكتيك الأخلاق التى تجد نفسها فيها، لا يستطيع الوعى العارف أن يمس هيئة التقليد الذى يجد نفسه فيها إلا بالقدر الذى يدرك فيه سيرورة تكوّن النوع فى كل مرة كحركة متوسطة للتناقض الطبقى من خلال سيرورات الإنتاج، ويتعرف ذاته كنتيجة لتاريخ الوعى الطبقى الظاهر ويحرر ذاته من خلال ذلك كوعى ذاتى من المظهر الموضوعى.

يتحول العرض الفينومينولوجى للوعى الظاهر الذى استفاد منه هيجل كمدخل إلى العلم يتحول بالنسبة إلى ماركس إلى نسق المرجعية الذى يبقى فيه تحليل تاريخ النوع مشدودًا إليه، وماركس لم يتصور تاريخ النوع الذى يجب أن يدرك ماديًا ضمن وجهة النظر المرتبطة بنظرية المعرفة ولكن عندما لا يراكم البراكسيس الاجتماعى فقط نجاحات الفعل الأداتى، وإنما ينتج ويتأمل المظهر الموضوعى مع التناقض الطبقى، عند ذلك يكون تحليل التاريخ كجزء من هذه السيرورة ممكنًا فقط فى موقف منكسر فينومينولوجيًا - علم الإنسان هو ذاته نقد ويجب أن يبقى كذلك- يمكن للوعى النقدى، بعد أن يكون قد وصل إلى مفهوم التركيب على طريق إعادة تكون الوعى الظاهر أن يأخذ موقفًا يسمح بفك نظرية المجتمع من الانكسار الخاص بنظرية المعرفة للتأمل الذاتى الفينومينولوجى، وذلك عندما يمكن أن يتم تناول هذا الوعى وفهمه كتركيب مطلق، وهكذا تبقى نظرية المجتمع ملازمة لإطار الفينومينولوجيا التى تأخذ ضمن الشروط المادية شكل النقد الإيديولوجى.

لو أن ماركس يتأمل الشروط المنهجية لنظرية المجتمع كما وضعها هو بنفسه، ولم يضف إليها تفهما ذاتيًا فلسفيًا مقصورًا على الإطار المقولاتى للإنتاج، لكان من غير الممكن حجب الفرق ما بين العلم التجريبى الصارم وبين النقد، لو أن ماركس لم يطرح التفاعل مع العمل تحت عنوان البراكسيس الاجتماعى لأرجع بدلاً من ذلك المفهوم المادى للتركيب إلى إنجازات الفعل الأداتى وإلى ترابطات الفعل التواصلى بصورة متساوية، ولما كان من الممكن تعتيم فكرة علم الإنسان من خلال التطابق مع علم الطبيعة، هذه الفكرة كان من الممكن أن يتبناها نقد هيجل لنظرية المعرفة الكانتية، ويستحضرها ماديًا، وقد غدا واضحًا مع هذه الفكرة بأن نقدًا معرفيًا أضفيت عليه الراديكالية لا يمكن أن يتحقق فى النهاية إلا فى صورة إعادة تكون تاريخ النوع، وأنه على العكس لا يمكن أن تكون نظرية مجتمع ممكنة إلا كتأمل ذاتى للوعى العارف، وذلك ضمن وجهة نظر تكون ذاتى للنوع فى وسط **Medium** العمل الاجتماعى والصراع الطبقى.

لقد كان من الممكن شرح موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم على هذا الأساس بصورة تفصيلية، الفلسفة متضمنة فى العلم كنقد، أما نظرية المجتمع التى تتطلَّب التأمل الذاتى لتاريخ النوع فإنها لا تستطيع أن تنفى الفلسفة بهذه البساطة، وإرث الفلسفة كثيرًا ما ينتقل إلى الموقف النقدى الإيديولوجى الذى يعين منهج التحليل العلمى ذاته، ولكن خارج النقد لا يبقى للفلسفة أى حق، وبالقدر الذى يكون فيه علم الإنسان نقدًا معرفيًا ماديًا تأخذ الفلسفة التى جردت نفسها كنظرية معرفة محضة من كل المضامين، طريقها بصورة غير مباشرة إلى الأسئلة المادية، لكنها كفلسفة يقع العلم الذى أرادت أن تكونه أسير الحكم المدمِّر للنقد.

لم يطلق ماركس فكرة علم الإنسان هذه، بل على العكس دحضها من خلال مساواة النقد مع علم الطبيعة، والعلموية المادية تؤكد من جديد ما حققته المثالية المطلقة: إلغاء نظرية المعرفة لصالح علم كلى تحرر من قيودها، هنا ليس لصالح المعرفة المطلقة وإنما لصالح مادية علمية.

احتاج أوغست كونت بمطلبه الوضعى إلى علم طبيعة لماركس الاجتماعى أن يأخذ القصد الذى اعتقد ماركس أنه تتبع خطاه بالكلمة فقط، أدارت الوضعية ظهرها لنظرية المعرفة التى دفع إلى الأمام كل من هيجل وماركس إلى تجاوزها الذاتى الفلسفى وبذلك تجاوز معناها ثمن الانتكاسة خلف مرحلة التأمل للنقد الكانتى، لكن باقتفاء أثر التقليد ما قبل النقدى أمسكت الوضعية بنجاح بمهمة منهجية العلوم التى تركت من قبل نظرية المعرفة، والتى اعتقد كلٌ من هيجل وماركس أنهما معفيان منها.

ثانيًا : الوضعية .. البرغماتية .. التاريخية

تُشير الوضعية إلى نهاية نظرية المعرفة، بدلاً منها تظهر نظرية العلم، والتساؤل من منظور المنطق الترنسندنتالي حول شروط المعرفة الممكنة كان يهدف في الوقت ذاته إلى شرح معنى المعرفة إجمالاً، أما الوضعية فتقطع هذا التساؤل الذي أصبح بالنسبة إليها عديم المعنى، من خلال حقيقة العلوم الحديثة، المعرفة تتحدد في أنها متضمنة من خلال إنجاز العلوم، لذلك لا يمكن أن يكون للسؤال الترنسندنتالي أي معنى، ولا يمكن أن يُطرح إلا في صيغة سؤال منهجي عن قواعد بناء واختبار النظريات العلمية، ومن المعروف أن كانْت كان قد سمح في هذا السياق بقبول مفهوم معياري عن العلم من خلال الفيزياء المعاصرة، ولكن بصرف النظر عن أن هذا الربط يناقض نقد معرفة غير متحفظ، فقد أخذ كانت شكل العلم الحديث كنقطة انطلاق لتكوين موضوعات ممكنة لمعرفة تحليلية سببية، هذا البعد يغيب عن الوضعية، لأنه بالنسبة إليها أن حقيقة العلم الحديث لم يتخل عن السؤال عن معنى المعرفة إجمالاً، وإنما أصدرت حكمها مسبقًا، من المؤكد أن الوضعية تعبر عن موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم لأن التفهم الذاتي العلموي للعلوم الذي تبينه الوضعية لا يتطابق مع هذه العلوم، في الوقت الذي ترفع فيه الوضعية إيمانها بذاتها إلى حد الدوغمائية، تعود لتحتل الوظيفة المعرقلة، بأن تحجب البحث حول التأمل الذاتي الخاص بنظرية المعرفة، ما يوجد فلسفيًا في الوضعية ليس سوى تلك اللحظة التي تجعل تحصين العلم ضد الفلسفة أمرًا ضروريًا، ولا يكفي أن تمارس المنهجية إذ عليها أن تؤكد ذاتها كنظرية معرفة أو الأفضل: أن تكون حامي إرثها المشروع والموثوق، والوضعية تقوم وتنهار على قاعدة العلموية **Szientismus**، ذلك أن المغزى من المعرفة يتحدد من خلال ما تحققه العلوم، ولذلك فإنه يمكن أن يُشرح بما يكفي على طريقة التحليل المنهجي لأشكال الطرق العلمية، تسقط نظرية المعرفة التي تتعالى على إطار المنهجية تسقط هي ذاتها في حكم المبالغة واللامعنى ذلك الذي كانت قد وُصِمت به الميتافيزيقيا من قبل.

يتجلَّى استبدال نظرية المعرفة من خلال نظرية العلم في أن الذات العارفة لم تعد تمثل نسق المرجعية، فمن كانْت حتى ماركس تم إدراك ذات المعرفة كوعي، كأنا، كروح وكنوع، ولذلك فلقد كان على الدوام إمكان حسم مشكلة صدقية الأقوال بالعودة إلى تركيب ما، كما أن مفهوم التركيب قد تحول مع مفهوم الذات، لقد كان شرح معنى

صدقية الأحكام والقضايا ممكنًا من خلال الرجوع إلى تكوين الشروط التى لا تقع فى البُعد ذاته مثل الوقائع التى تم تقويمها والنطق بها، ولقد أجيب عن السؤال حول شروط المعرفة الممكنة بواسطة تاريخ النشوء العام، كل تاريخ يخبر عن أفعال ومصائر ذات ما، حتى ولو كانت أفعال ومصائر تتكونُ الذات من خلالها لتصبح ذاتًا، غير أن نظرية العلم تتنازل عن السؤال عن الذات العارفة، فهى تتجه مباشرةً إلى العلوم التى تكون معطاة كمنظومات من القضايا وأشكال الطرق، ويمكن أن نقول أيضًا: كمركب من القواعد التى تُبنى النظريات وتُختبَر طبقًا لها، والذوات التى تسير حسب هذه القواعد تخسر أهميتها بالنسبة إلى نظرية معرفة مقتصرة على المنهجية: الأفعال والمصائر تعود بطبيعة الحال إلى سايكولوجية ذوات المعرفة المخفضة إلى أشخاص تجريبيين من أجل الشرح المحايث لسيرورة المعرفة لن تُمنح لهم أية أهمية، أما الجانب المعاكس لهذا التقييد فهو استقلالية المنطق والرياضيات عن العلوم الشكلية، ذلك أن مشكلاتها الأساسية لم تعد تُناقَش بالعلاقة مع مشكلة المعرفة[١]. تشترط نظرية العلم مسبقًا كمنهجية بحث صدقية المنطق الصورى والرياضيات، وهى كعلوم أولية مقطوعة من أحد أبعادها الذى يمكن أن يُصنع فيه تكوين عملياتها الأساسية ليصبح موضوعًا ما.

إنَّ نظرية معرفة مسواة إلى منهجية سيغيب عن نظرها تكوين موضوعات للتجربة الممكنة بالطريقة ذاتها كما يغيب عن نظر علم شكلانى منقسم من التأمل الترنسندنتالى تكوين القواعد بالنسبة إلى الربط ما بين الرموز، وإذا تحدثنا كانتيًا نقول بأن الاثنين يتجاهلان الإنجازات التركيبية للذات العارفة[٢]، والموقف الوضعى يغطى إشكالية تكون العالم، ومعنى المعرفة ذاته يصبح لاعقلانيًا باسم المعرفة الصارمة، من خلال ذلك يصل التصور الساذج فقط للسيطرة، ذلك أن المعرفة إنما تصف الواقع **Realität** مقابل ذلك يجب إدراك نظرية تصوير الحقيقة وما ينتج عنها من التنظيم الجلى والقابل للعكس للأقوال والوقائع على أساس التقابل، ولقد بقيت هذه الموضوعية حتى يومنا هذا رمزًا لنظرية العلم التى ظهرت إلى عالم الوجود مع وضعية أوغست كونت، ومحل التساؤل الترنسندنتالى عن معنى المعرفة يظهر التساؤل الوضعى عن معنى الحقائق **Tatssachen** التى توصف علاقتها من خلال قضايا نظرية، ولقد أضفى إرنست ماخ

[١] حول نقد الشكلية فى البحث الأساسى للمنطق والرياضيات: كذلك كامبارتل التجربة والبنية، ١٩٦٨.

[٢] اليوم تمثل أعمال ب. لورنس "ما قبل المنطق" أكثر المحاولات نجاحًا من أجل اشتقاق قواعد المنطق الصورى تحت وجهة نظر التأسيس. ب. لورنس – التفكير المنهجى. كاملاه ولورنس، ١٩٦٨، مقدمة منطقية، مانهايم، ١٩٦٧.

الراديكالية على هذا التساؤل كما طور نظرية العلم على أساس نظرية العناصر التى ينبغى لها أن تشرح فعلية الحقائق.

لقد كبتت الوضعية بصورة بالغة الأثر التقاليد واحتكرت فعالية التفهُّم الذاتى للعلوم، ذلك أنه منذ الإلغاء الذاتى لنقد المعرفة من خلال هيجل وماركس لم يعد المظهر الموضوعى يتحقق من خلال العودة إلى كانْت وإنما فقط بصورة محايثة ومن خلال منهجية مكرهة على التأمل الذاتى وتابعة لمشكلاتها الخاصة والموضوعية التى تعكس للعلم ما فى ذاته **An-Sich** من حقائق مبنية قانونيًا، وبالتالى تحجب التكون السابق لهذه الحقائق، لا يمكن التغلب عليها بفعالية من الخارج، من موقع نظرية معرفة مستعادة، وإنما فقط من خلال منهجية تتجاوز عقباتها الخاصة، والمنطلقات المهيأة لمثل هذا التأمل الذاتى للعلوم توجد عند كل من تشارلز بيرس وفلهلم دلتاى، ينشأ نقد المعنى البرغماتى من علاقات منهجية العلوم الطبيعية، بينما ينشأ نقد المعنى التاريخى من علاقات منهج علوم الروح، بيرس (١٨٣٩-١٩١٤) و دلتاى (١٨٣٣-١٩١١) كلاهما معاصر لماخ (١٨٣٤-١٩١٦) غير أنهم جميعًا، كل واحد منهم بطريقته الخاصة يقعون تحت أسر الوضعية، ذلك أنهم لم ينفضوا أيديهم فى النهاية من الموضوعية، وهم يستطيعون بذلك إدراك أساس المصالح التى توجه المعرفة ذلك الأساس الذى يتقدمون فى أعمالهم بحثًا عنه.

٤- كــونت ومـــاخ ...
مقصد الوضعية القديمة

الوضعية تظهر تحديداً في هيئة فلسفة تاريخ جديدة، وهذه مفارقة، لأن المضمون العلموي للنظرية الوضعية والتي تكون طبقًا لها معرفة شرعية ممكنة فقط في نسق العلوم التجريبية، يقع صراحةً في تناقض مع الشكل الفلسفي التاريخي الذي تنشأ فيه الوضعية تحديداً، أما قانون كونت عن المراحل الثلاث فيحدد قاعدةٍ ينبغي أن يتحقق طبقًا لها التطور العقلي للأفراد مثلما للنوع بصورة كاملة، ولقانون التطور هذا بطبيعة الحال شكل منطقي لا يماثل حالة الفرضيات القانونية الخاصة بالعلوم التجريبية: المعرفة التي يتطلبها كونت لتفسير أهمية المعرفة الوضعية لا تقع ضمن تعينات العقل الوضعي[٣]، وهذه المفارقة تنحل حالما نتبصر قصد الوضعية القديمة: الدعاوى العلمية الموهومة لاحتكار المعرفة من قبل العلم.

من البديهي أنه لا يمكن أن يُستعاض دونما توسُّط عن نظرية المعرفة من قبل نظرية العلم، ولأن المفهوم الفلسفي للمعرفة قد دُمِّر كليًا، فلا بد أن يصبح معنى العلم لاعقلانيًا، ذلك عندما تجلب الوضعية إلى العلم معنى فلسفة التاريخ، منذ الآن تكتسب ظاهرة التقدم العلمي - التقني أهمية بالغة، الاستقصاء الفلسفي التاريخي لعلاقة تجريبية، وتحديداً تحليل كلٍ من تاريخ البحث الحديث أو التبعات الاجتماعية للتقدم العلمي المؤسس يأتي بدلاً من تأمل الذات العارفة لذاتها، حالما تصبح المعرفة بوصفها محددة بصورة كافية من خلال مثال العلوم الحديثة، لا يمكن للعلم بعد ذلك أن يُدرك من أفق معرفة ممكنة ومتأملة سابقًا، لا يمكن شرح معنى العلم من ثم إلا في سيرورة نشوء البحث الحديث وفي الوظائف الاجتماعية لبراكسيس بحث يضفي الثورية على علاقة الحياة، يجب على منهج العلوم وعلى عقلنة براكسيس الحياة أن يفسر بعضها بعضًا بالتبادل، لأن مفهوم المعرفة يصبح لاعقلانيًا، ومن ذلك تتكون قضية الوضعية القديمة فعليًا، التي تعلل الاعتقاد العلموي بالعلوم في ذاتها من خلال تكوين تاريخ النوع كتاريخ لتحقق العقل الوضعي.

> "المسألة تدور حول النفوذ الفعلي للإنسان في العالم الخارجي، حيث يشكل تطوره المتواصل دونما شك واحداً من الجوانب الرئيسية للتطور

[٣] كارل بوبر بؤس التاريخية، لندن ١٩٥٧.

الاجتماعي، نعم حتى أنه يمكن للمرء أن يقول بأنه لولا انطلاقة الإنسان لما كان لهذا التطور كله من وجود ... التقدم السياسي للإنسانية وكذلك التقدم الأخلاقي والعقلي كل ذلك مرتبط حتمًا بتقدمها المادي.... لذلك فإنه من الواضح أن تأثير الإنسان في الطبيعة يرتبط أساسًا بمعارفه المتحصلة فيما يخص القوانين الفعلية للظاهرات اللاعضوية، على الرغم من أن الفلسفة البيولوجية ليست غير مشاركة في ذلك ... الفيزياء بالاسم... بل أكثر من ذلك الكيمياء يكوّنان الأساس الفعلي للقوة الإنسانية ... في حين أن علم الفلك بالرغم من تأثيره الحاسم لا يستطيع أن يسهم إلا من خلال قدرته التكهنية التي لا غنى عنها، إلا أنه لا يستطيع أن يدخل تعديلاً على الوسط المحيط[٤]".

وماركس ذاته يحلل دور التقدم العلمي - التقني بالنسبة إلى التكون الذاتي للنوع البشري، ولكن في الوقت الذي يتبنى فيه ماركس المفهوم المثالي للمعرفة أو يرجعه إلى التركيب من خلال العمل الاجتماعي، ويعلل التحكم التقني بالطبيعة وبالتالي التطور الاجتماعي الثقافي انطلاقًا من نظرية المعرفة، فقد كان على كونت أن يربط بالظرف المحسوب للتقدم العلمي فلسفة تاريخ يمكن أن تتضمن كشف مفهوم علم أعمى وضعيًا واستبدل من قبل نظرية معرفة.

التكون الذي طبقًاله تجتاز روح الأفراد والنوع طورًا لاهوتيًا وميتافيزيقيًا، قبل الدخول في عصر العقل الوضعي، استقاه كونت بصورة أساسية من كوندورسيه وسان سيمون، وبصورة أقل يكون تسلسل المراتب النسقي لعلوم الأساس الستة: وتحديداً الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء وفي النهاية علم الأحياء وعلم الاجتماع، الذي يجدد به كونت المفهوم الموسوعي للعلوم، بصورة أقل يستطيع كونت أن يزعم أنه حقق اكتشافات في مجال طرق البحث - المحددات المنهجية لنظرية العلم عنده ليست أكثر من صيغ مبتذلة للإرثين التجريبي والعقلاني- نستطيع أن نلمس سقم الوضعية القديمة من الترابط الانتقائي بين عناصر معروفة على نطاق واسع، ومن الأكيد أن هذه الوضعية قد أضفت طابع الثورية على موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلوم، على أن إنجازها النوعي يقوم تحديداً على استنباط أسس نظرية المعرفة ما قبل النقدية من نسق المرجعية الخاص بنظرية المعرفة للذات المدركة التي تصدر الأحكام، وتخفضها إلى محددات منهج العلوم من خلال أنها تضع مكان ذات نظرية المعرفة التقدم العلمي -

[٤] أوغست كونت السوسيولوجيا، ينا ١٩٢٣، المجلد الأول ص٣٦٨ وما بعدها.

التقنى كذات تاريخ فلسفة علموى، تسمح نسقية العلوم الموقتة، والتى يدخلها كونت كقانون موسوعى، بأن ترجع مباشرة الأسس المنهجية التى أصبحت مستقلة مقابل علاقتها الخاصة بنظرية المعرفة، إلى سيرورة انطلاقة العلوم الحديثة، وإلى عقلانية متقدمة للعلاقات الاجتماعية.

لم يكن بإمكان نظرية العلم أن تحقق ذاتها إجمالاً إلا على ظهر فلسفة تاريخ علموية، لأنه لم يكن بالإمكان تدمير علاقة الاشتقاق الخاصة بنظرية المعرفة دون تعويض مفهوم المعرفة الفلسفى كمفهوم مُنتقص ميتافيزيقيًا، على أقل تقدير من خلال شرح مغزى العلم، يبدو الأمر وكأن نظرية العلم التحليلية قد حررت نفسها من هذه البقية الميتافيزيقية، فقط ما دامت المنهجية تتأمل ذاتها، فعليها أن تجد لنفسها مأوى فى نظرية التقدم العلمى، كما هو الحال فى مثال بوبر ونتائجه المنطقية[٥]، لا يعود البعد الذى تتطلبه الوضعية القديمة دونما تردد إلى واحدة من علاقات نشوء خارجية لنظرية العلم: وهو يخط طريقًا ضروريًا من أجل اختزال نظرية المعرفة إلى نظرية علم، ليجد نفسه مضطراً إلى أن يضعها ثانية فى الاتجاه المعاكس، حالما يجد نفسه ملزماً بالتأمل الذاتى.

تسمح نظرية العلم لدى كونت بإرجاعها إلى القواعد المنهجية، التى يجب أن تكون مغطاة كلها من خلال كلمة "وضعى: **Positiv**". "والعقل الوضعى" يربط نفسه بعملية إجراءات لها ضمانتها، يعطى كونْت فى حديثه حول "فكر الوضعية" تحليلاً لمعنى الكلمة: وهو يماثل بين الوضعى والحقيقى والعقلى مقابل ما هو مجرد متخيل- **(réel chimérique)** أى ذلك الذى يتطلب اليقينية مقابل ما هو غير حاسم **(certitude-l'indecision)** التام بخلاف ما هو غير معتمد **(le Precis-le Vague)** النافع فى مقابل الصلافة **(lutile-loiseux)** وأخيراً ذلك الذى يتطلب الصلاحية النسبية فى مقابل المطلق **(le relatif-l'absolu)**[٦].

تُعطى المواجهة بين ما هو فعلى **Faktisch** وبين ما هو مجرد متخيل **Eingebildet** المعيار من أجل فصل صارم بين العلم والميتافيزيقيا، يجب أن يتوجه عقلنا "نحو موضوعات البحث القابلة للتناول فعليًا مع... إقصاء الألغاز غير القابلة للتعليل[٧]". تبتغى الوضعية إلغاء طرح أسئلة عديمة المعنى لأنها غير قابلة للحسم من خلال أن

[٥] فلمر منهج نظرية المعرفة، المنهجية كنظرية معرفة ١٩٦٧.

[٦] خطاب حول الروح الوضعى ص٨٢ وما بعدها.

[٧] خطاب ص ٩١.

مجال موضوعات التحليلات العلمية الممكنة يجب أن تقتصر على "الحقائق"، وكونْت لا يحاول أن يميز بصورة مباشرة بين الحقائق والتخيلات من خلال تحديد أنطولوجي لما هو حقيقي، يصح كحقيقة كل شيء يمكن أن يصير إلى موضوع علم صارم، يعود لهذا السبب تحديد مجال موضوع العلم إلى السؤال عن كيفية تحديد العلم ذاته، علماً بأنه لا يمكن تحديد العلم على المستوى الذي تقبل به الوضعية وحده إلا من خلال القواعد المنهجية التي يسير طبقاً لها.

تحتل الوضعية تحديداً القاعدة الأساس للمدارس التجريبية، ذلك أن على كل معرفة أن تبرهن نفسها حسب اليقين الحسي للمشاركة بين الذوات في الملاحظة النسقية الحاسمة المؤكدة، من زاوية الواقع وحده يمكن للإدراك أن يتطلب الوضوح، الملاحظة تبعًا لذلك "هي الأساس الممكن بمفرده للمعارف القابلة للإدراك والمناسبة لحاجتنا الفعلية حقيقة[٨]" تحدد تجربة الحواس الطريق إلى مجال الحقائق، العلم الذي يضع أقوالاً حول ما هو فعلي إنما هو علم تجريبي بصورة مستديمة.

إلا أن الوضعية ترى يقينية المعرفة مؤكدة ليس حصرياً من خلال الأساس التجريبي، ومن المهم الكيفية التي تكون فيها اليقينية الحسية هي يقينية منهجية، في الوقت الذي كانت فيه موثوقية المعرفة الميتافيزيقية معللة بالكامل في وحدة وعلاقة الموجود، فإن وحدة المنهج تضمن موثوقية المعرفة العلمية، ولأن العلم يتوجه نحو تنوع الحقائق التي لا يمكن إغفالها مبدئيًا والتي لا تدرك في كليتها، فلا يمكن أن تترسخ علاقة المعرفة موضوعيًا في عالم تمّ تحويله ذاته إلى نسق، ويجب أن تُعلل هذه العلاقة ذاتيًا في حدث نسقي للباحث: "في هذا المعنى ليس لدينا وحدة أخرى لنبحث عنها سوى الوحدة... التي هي وحدة المنهج الوضعي[٩]"، يؤكد العلم أسبقية المنهج على الشيء، لأننا لا يمكن أن نلتمس المعلومات بشكل موثوق حول الشيء إلا بمساعدة أساليب الطرق العلمية، أما يقينية المعرفة التي تطالب بها الوضعية فتعني في الوقت ذاته اليقينية التجريبية للوضوح الحسي، وكذلك اليقينية المنهجية للإجراء بصورة إلزامية.

المطلب القاضي بدقة المعرفة يهدف إلى ما هو أبعد من ذلك، وتدقيق معرفتنا يتم ضمانه فقط من خلال البناء الملزم شكليًا للنظريات التي تسمح باشتقاق فرضيات قانونية، ومن هنا تتحقق نظريات علمية بالتمايز عن حقائق التعلم المتراكم.

[٨] المصدر السابق ص ٢٧ .

[٩] المصدر السابق ص ٥١ .

"هذه النظريات العلميــة تتكون في جـوهـرها من القـوانـين وليس من الحـقـائق، على الرغم من أن هذه الحـقـائق لا غنى عنهـا، على الأقل من أجل تعليلهـا والإقـرار بهـا ، ذلك أنه ليس بالإمـكان دمج حـقـيقـة علمـيـة مـشـابهـة ومـعـزولة إلا إذا كـانت قـد ارتبطت على أقل تقـدير بمسـاعـدة فرضية عقلانية مع مفهومٍ ما صحيح[١٠]".

تكتسب أقـوال الوجود حـول الحـقـائق قيـمة علمـيـة فقط عندمـا يتم ربطهـا بشكل صـحيح مع أقوال نظرية، لأن مـا يؤكد دقة معرفتنا إنمـا هى العـلاقة التحليلية لقضـايا كلية وكذلك الربط المنطقى لأقوال الملاحظة مع مثل هذه النظريات، يدرك كونت أهـمية علاقات الاشتقاق مقابل مجرد الوصف، فهو يرى:

"أن الفكر الوضـعى يطمح إلى أن يزيد من حـجم مـجـال الاسـتـخـلاص العقلانى على حساب مـجال التجـربة بقدر ما هو ممكن، دون أن يتجاهل الثـقل الضـرورى للواقع (Wirklichkeit) المؤكـد فى الأشكال جـمـيـعـهـا... يقـوم التـقـدم العلمى بشكل أسـاسـى على أن عـدد القـوانين المسـتـقلة والمعــزولة يجب أن ينخــفض تدريجــيًــا من خــلال تنام مـتــواصـل لعلاقاتها[١١]".

لا يمكن الوصـول[١٢] إلى "تناغمٍ مـتـنامٍ مـا بين تصـوراتنا وبين الملاحظات" إلا عن هذا الطريق، وكونت يعـرف ذاته كوريث للتراث، والفـصل الذى يوجز فـيه تأمـلاته عن المنهج الوضـعى يوازن بينه وبين بحث ديكارت حـول المنهج[١٣] وهو يسـتطيع من جـهـة ثانية أن يربط تجربة الأسس العقلانية دونما قسر مع الأسس التجريبية، لأن المسألة لا تدور حـول نصـوص تعليمـيـة لنظرية المعرفة، وإنما حـول قواعد معـيارية من أجل إجـراء العلم، الذى يتحدد العلم ذاته من خلاله.

أمـا المطلب الآخـر للوضـعيـة من أجل الاسـتـفـادة من المعرفة فيـعود الفضل فيـه إلى مثل هذا التوحيد لكلا الإرثين المتضـادين من منظور نظرية المعرفة، يسـتعير كونت من التجريبية وجهة النظر بأن المعارف العلمية يجب أن تدخل فى مجال الاستخدام التقنى: وهو على ثقة من أن "كل نظرياتنا الصحيحة ترجع (بالضرورة) إلى التحسـين المتواصل

[١٠] علم الاجتماع المجلد الثالث ٧٨ه
[١١] المصدر السابق ص٥٩٥.
[١٢] المصدر السابق ص٦٢٢.
[١٣] المصدر السابق ص٦٧١.

لشروط حياتنا الفردية والجمعية على النقيض من الإرضاء التافه لفضول مجدب[١٤]".
وهذا هو خطاب التناغم بين العلم والتقنية، العلم يمكن من التحكم بسيرورات الطبيعة كما بسيرورات المجتمع:

"إنَّه لمن المهم بالدرجة الأولى أن نبيِّن بأن... العلاقة الأساسية للعلم والتقنية ظلت حتى الآن بعيدة عن أن تُدرك كما ينبغى لها أن تدرك من قبل أفضل العقول، وذلك نتيجة للتوسع المحدود لعلم الطبيعة الذى بقي بعيداً عن مجالات البحث الأكثر أهميةً والأكثر صعوبةً والمرتبطة مباشرةً بالمجتمع الإنسانى، لقد بقى الإدراك العقلانى جوهرياً فيما يخص تأثير الإنسان في الطبيعة مقتصراً بهذه الطريقة على العالم اللاعضوى... وعندما تُملأ هذه الثغرة بصورة كافية، ويبدو بأن الإنسان قد بدأ فعلاً بذلك عندها سيتعرف على الأهمية الأساسية لهذا الهدف النهائى العلمى الكبير (العلم) من أجل خلق الدوافع المستديمة وكذلك من أجل التوجيه الأمثل لأعظم النظريات، عند هذا الحد لن تبقى التقنية حصرياً مقتصرة على علم الهندسة والآلة والكيمياء، وإنما سوف تدخل بالدرجة الأولى عالم السياسة والأخلاق[١٥]".

يأخذ كونت الأساس القديم والمصاغ جيداً من قبل باكون من أجل العلوم الطبيعية القادمة، ويوسع من مجال صلاحيته لتشمل العلوم الاجتماعية القادمة: "أن ترى لكى تتكهن: هذه هى العلامة الفارقة لكل علم حقيقى[١٦]." غير أنه يلاحظ أنه فقط باتباع أسس عقلانية ليس من خلال توسع أعمى للبحث التجريبى، وإنما من خلال تطور النظريات وتوحيدها يمكن رفع قوة التحكم بالطبيعة والمجتمع و معرفة القوانين التى تتيح لنا أن نشرح الحقائق بالقدر ذاته ونتكهن بها.

"فى قوانين الظاهرات يوجد فعليا العلم الذى تُقدِّم له الحقائق بصورة دائمة، مهما كان اكتمالها أو تعددها فإنها توفر المواد الخام التى لا غنى عنها... وهكذا يستطيع المرء أن يقول دونما مبالغة بأن العلم الحق بعيداً عن أنه يتكون من تجمع حقائق بسيطة، ينطلق بصورة دائمة من تحرير نفسه بقدر ما هو ممكن من البحث المباشر (التجريبى) من حيث أنه

[١٤] خطاب ص٥٨ وما بعدها.
[١٥] المصدر السابق ص٥٩ وما بعدها.
[١٦] علم الاجتماع. المجلد الثالث ص ٦١٤ .

يستبدله عن طريق ذلك التنبؤ العقلاني، الذي يشكل الميزة الأساسية للعقل الوضعي في كل علاقة ... هذه الصفة البالغة الأهمية لكل نظرياتنا الصحيحة إنما هي مهمة من أجل استخدامها العملي كما من أجل مكانتها الخاصة، لأن الاستقصاء المباشر لظاهرات مكتملة لا يمكن أن يكون كافياً ليسمح بتغير مسارها إذا لم يكن هو ذاته يدلنا على الطريق لكي نتكهن بواسطتها بصورة مناسبة بهذا المسار(١٧)".

عندما يكون كل من اليقين، والكمال، والاستخدام النفعي معايير علمية لأقوالنا، عند ذلك يمكن أن نستنبط منها لانهائية ونسبية معارفنا التي تناسب "الطبيعة النسبية للفكر الوضعي" انطلاقًا من التجربة تكون المعرفة القانونية المتحكم بها والمتحققة منهجيًا والقابلة إلى التحول إلى تكهنات نافعة تقنيًا ومعرفة نسبية إلى الحد الذي لم تعد فيه قادرة على أن تطالب الموجود في جوهره أن يتعرف كمطلق: المعرفة العلمية ليست كالمعرفة الميتافيزيقية معرفة أولية.

"تقوم الثورة الأساسية التي تميز عصرنا الإنساني في جوهرها على أننا نضع في كل مكان البحث البسيط عن القوانين أي عن العلاقات الثابتة التي تقوم فيما بين الظاهرات الخاضعة للملاحظة، في مكان التعيين الذي لا يمكن الوصول إليه للأسباب الفعلية للمسببات النهائية أو للأشكال الجوهرية ... يجب أن لا تقتصر أبحاثنا الوضعية في كل مكان في جوهرها على التقويم النسقي لما يكون، في الوقت الذي تتنازل فيه هذه الأبحاث عن اكتشاف منطلقها الأول وشرطها النهائي، بل إنه لمن الضروري أن نتمعَّن في أن دراسة هذه الظاهرات بدلاً من أن يمكن أن تتحول إلى مطلق، عليها أن تبقى نسبية إزاء تنظيمنا وإزاء واقعنا(١٨)".

لا يدرك كونت بطبيعة الحال نسبية المعرفة بمعنى نظرية المعرفة على أنها سؤال تأسيس عالم تموضعات ممكنة في الواقع، أكثر من ذلك هو يؤكد فقط التناقض المجرد ما بين العلم والميتافيزيقيا، تتمسك الوضعية القديمة فعليًا وبصورة غير نقدية بتقسيم العالم المتعين مسبقًا من قبل الميتافيزيقيا إلى مجال الموجود ضرورة وفعلاً ودونما تغير في جانب، وإلى مجال الظاهرات المتغيرة والخاضعة إلى المصادفة في جانب آخر، تعلن الوضعية بالتناقض مع النظرية التي سبقت بأنها توجه اهتمامها نحو جوهر

[١٧] خطاب. في مكان آخر ص٣١ وما بعدها.

[١٨] المصدر السابق. ص٢٧ وكذلك السوسيولوجيا في مكان آخر المجلد الثالث ص٥٩٢ وما بعدها.

الأشياء، كما تعلن عدم اهتمامها بشيء ما كمجال الماهيات المنكشف كمظهر أي بالتخيلات: في حين يمثل حقل الظاهرات الذي أهملته النظرية المحضة مجال موضوع العلم. تحت اسم الوضعي تجري المطالبة بواقعية Realität حصرية بالنسبة إلى ظاهرات خاوية لا تعني شيئًا، وماهيات الميتافيزيقيا تتجلى مقابل الحقائق الدامغة ومقابل العلاقات بين الحقائق على أنها غير ذات معنى، وهكذا تبقى الأجزاء المكونة للتقليد الميتافيزيقي محافظًا عليها، فقط تتبادل الأهمية فيما بينها إبان المماحكات الوضعية، تشكل الملاحظة الصحيحة أساس المحاججة بأنه مع نشوء العلوم التجريبية الحديثة استُبدلت مفاهيم الجوهر للميتافيزيقية القديمة من خلال مفاهيم العلاقة، أما النظريات التي يُفترض أنها تصور الموجود بالكامل فقد استُعيض عنها بالنظريات التي تشرح القوانين التجريبية سببيًا، غير أن التفسير الوضعي لهذه الواقعة يبقى هو ذاته ملازمًا للميتافيزيقية، ففي الوقت الذي قبلت فيه هذه الميتافيزيقية واضعةً في حسبانها تناظر الكون وتناظر الروح كعلاقة التماثل بين كوسموس Kosmos الموجود ولوغوس Logos الإنسان، في هذا الوقت تتباهى الوضعية بأنها "تضع النسبية في أيما مجال في مكان المطلق[19]". ومقابل كل ميل نحو الماهيات والتأمل تقيم من جهتها تناسبًا مختلاً بين الوجود والوعي، "عندما... يتعرف المرء على عدم الاكتمال الضروري لوسائلنا النظرية المختلفة، فإنه لابد أن يرى، بأننا بعيدون جداً عن إمكانية البحث بصورة كاملة عن وجود فعلي ما، كما لا نستطيع بأي حال من الأحوال أن... نتثبت من إمكانية وجود فعلي حتى ولو كان ذلك بشكل سطحي[20]".

مما هو مُفارق أن الوضعية القديمة تجد نفسها ملزمة، بأن تتحرك ضمن التناقضات الميتافيزيقية، بين الجوهر والظاهرة، بين كلية العالم والمعرفة المطلقة، بين التنوع المحسوب وبين المعرفة النسبية، علماً بأنها تعلن في الوقت ذاته بأن هذه المواقع المعطاة مسبقًا من قبل الميتافيزيقيا إنما هي خالية من المعنى، لا يقود نقد الميتافيزيقا إلى جدال مضموني مع نظريات الفلسفة العظمى. كونت يرفض العتبة التي عندها يناقش الأسئلة التي تطرحها الميتافيزيقيا، فهي لا تُناقش وإنما تُقمع كليًا، في الوقت الذي تقصر فيه الوضعية مجال الأسئلة القابلة للحسم على شرح الحقائق، فإن الأسئلة الميتافيزيقية تُقصى من النقاش،يختار كونت التعبير الحاسم "ما ليس قابلاً للبحث" undiskutierbar، أما نقد الإيديولوجيا فيأخذ لديه شكل "اتهام اللامعنى" على أن الآراء

[١٩] المصدر السابق ص ٩١.
[٢٠] الصدر السابق ص ٢٩.

غير القابلة للحسم عقلانيًا لا يمكن أن تُدحض فعلياً؛ وهي لا تصمد أمام اللاتمايز فى مسائل الاعتقاد الذى تؤكده الوضعية بصلابة، لا بل إنها تُخمد:

"لا شك أنه لم يبرهن أحدٌ ما منطقيًا عدم وجود أبولو أو منيرفا أو ما إلى ذلك، حتى ولا عدم وجود الجنيات الشرقيات، أو الإبداعات الشعرية المتعددة، مما لم يمنع العقل البشرى إطلاقًا من أن يتنازل دونما عودة عن قضايا الاعتقاد القديمة، وذلك عندما توقفت أخيراً عن آن تناسب موقعه الكلى[٢١]".

لا تقيم الوضعية جدالاً مع الميتافيزيقية، بل تكتفى بسحب البساط من تحتها، فهى تعلن أن القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها وتحيل فى الوقت ذاته النظريات المتروكة إلى ما هو ناتج من ذاته على أنه "خارج الاستخدام" من المؤكد أن الوضعية لا تستطيع أن تجعل نفسها مفهومة إلا عبر مفاهيم ميتافيزيقية، فى الوقت الذى تلقى جانبًا بهذه المفاهيم دونما تبصر، تحتفظ بقوتها الجوهرية أيضًا عبر الخصم.

والمفارقة الظاهرية تسمح بفهمها من خلال مسار المحاججة، التفهم الذاتى العلمى للعلوم الذى وصل إلى السيطرة كنظرية علم يعوض عن المفهوم الفلسفى للمعرفة، المعرفة تصبح مطابقة للمعرفة العلمى، أما العلم فينفصل تحديداً عبر مجال موضوعه عن إنجازات آخرى إدراكية، ومجال موضوع العلم يتحدد ثانية فقط من خلال قواعد منهجية البحث، يمكن لهذه القواعد أن تكون جديرة بتحديد العلم، عندما تكون قد اختيرت ضمن تفهم مسبق متضمن للعلم، ذلك لأنها تكون مكتسبة من خلال إسقاط دروس تعليمية مفردة لنظرية المعرفة ما قبل النقدية على مستوى المنهجية، هذا التفهم المسبق انطلق نقديًا من صميم التحديد الذاتى للعلم ضد الميتافيزيقيا، بالنسبة إلى التحديد الدقيق بين العلم والميتافيزيقيا لا يوجد نسق مرجعية تحت التصرف إلا الخط الميتافيزيقى الذى رسمه التواصل، ولا سيما بعد كبت نظرية المعرفة، لقد رأينا أن قانون المراحل الثلاث يُدخل مفهومًا معياريًا عن العلم من منظور فلسفة التاريخ، وهذا القانون يمثل الإيديولوجيا الخلفية التى مكنت من إحلال نظرية العلم محل نظرية المعرفة. بعد أن تأسس هذا الاستبدال فى شكل منهجية العلوم، يجب أن يكون بطبيعة الحال من الممكن على هذا الأساس وضع تعين نسقى للعلم فى شكل الحد ما بين العلم والميتافيزيقيا، تبقى فقط إمكانية شرح الموضوعية التى تشكل الأساس الراسخ، لأن

[٢١] المصدر السابق ص ٨٩ .

طريق التأمل بمعنى المعرفة قد انقطع، ولأن معنى العلم قد حُكم عليه مسبقًا طبقًا لنموذج تصوير الواقع **Wirklichkeit** عندما يتميز العلم عن الميتافيزيقيا على أساس أن العلم يصف الحقائق والعلاقات بين هذه الحقائق، عند ذلك تقود مشكلة الحدود إلى السؤال التالي، أى شيء تعنيه هذه المشكلة بالنسبة إلى وضعية الحقائق، ونظرية المعرفة التى تعرضت إلى الجحود تنتقم لنفسها بمشكلة غير منجزة يجب أن تُحدد سخريةً من قبل أنطولوجيا متجددة لما هو فعلى **Tatsächlichen** على مستوى السخرية.

تُعد نظرية العناصر لإرنست ماخ مثالاً ممتازًا لمحاولة الوضعية فى تسويغ مجال موضوعات العلم من حيث أنه ا لحيز الذى يُعهد به إلى الواقع **Realität** حصريًا، لا يأخذ المفهوم الوضعى للحقيقة هيبته الأنطولوجية إلا من خلال أن عبء البرهان النقدى يُلقى عليه عبء العالم الخلفي للمظهر الميتافيزيقى، من جهة يجب أن يُزال المجال الذى تطابقت فيه أشكال جوهرية وبنى محضة، جوهر الأشياء بالفارق مع الأشياء ذاتها، وتُختزل إلى حيز الظاهرات، وفى الوقت ذاته يمكن لهذا الحيز **Sphäre** المتغير والخاضع إلى الصدفة وحده أن يتميز على أنه الواقع الحصرى، وذلك بمساعدة المقولات التى لم يعد لها من مفعول، والمأزق يعبر عن نفسه فى مفهوم ما هو حقيقى **Tatsächlichen** وما هو واقعى **Faktizität**، حيث يكون الاثنان قد جُمعا قسرًا معًا: الأهمية الواضحة للمعطى مباشرةً مع المعنى المؤكد للوجود الحق الذى يتهاوى أمامه الجوهر المقصود إلى ظاهر عدمى، ما أطلقه شلنغ المتأخر، وما تم تطلبه من قبل كيركغارد من أجل "وجود" الإنسان التاريخى، يجد فى الوضعية تنويعًا غير ملحوظ، وطبقًا لكلمة من موريتس شليك الذى هو خليفة ماخ، توجد حقيقة فعلية واحدة "وهى دائمًا جوهر" فى المفهوم الوضعى للحقيقة يجرى تأكيد وجود ما هو قدامنا مباشرة على أنه الجوهرى، وليست نظرية ماخ عن العناصر إلا محاولة لشرح العالم كمفهوم كلى للحقائق وفى الوقت ذاته شرح الحقائق كجوهر لما هو فعلى **Wirklichkeit**.

تكون الحقائق معطاةً بصورة واضحة فى التجربة الحسية، وهى تملك فى الوقت ذاته رسوخية وعدم قابلية دحض ما هو قائم أمامنا مشاركةً بين الذوات، وفعلية الحقائق تؤكد فى الوقت ذاته يقينية الإدراك الذاتى، كما تؤكد الوجود الخارجى لواقعة ما ملزمة لكل الذوات، وهنالك لحظتان تلازمان الحقائق: قوة التأكد المباشرة لإحساسات فى أنا **Ich** ما وهيمنة حضور أجساد وأشياء مستقلة عن الأنا، يبحث ماخ لذلك عن أساس الحقائق الذى يسمح بتكوين مفهوم ما هو فعلى داخل الظاهراتية والفيزيائية، الإحساسات والأجساد تؤكد الحقائق، وهى تتألف من عناصر غير مختلفة

مقابل تمييزنا بين ما هو نفسى Psychischem وبين ما هو فيزيائى Physischem، والأشياء التى تنتمى إلى عالم الجسد تتكون من العناصر ذاتها كما الإحساسات التى تلازم الجسد، التى نماهيها فى كل مرة على أنها أنا، وماخ يستخدم "إحساس" "وعنصر" فى الغالب كمترادفين، غير أن السخرية فى منطلقه التوحيدى تتجلّى فى أن العناصر فى علاقتها مع الأنا إنما هى إحساسات، غير أنها فى العلاقة فيما بينها ليست إلا سمات الجسد.

"لم أعد أستطيع بعد هذا أن أحل مجمل مكتشفاتى الفيزيائية فى عناصر قابلة للتجزؤ: ألوان، أصوات، انطباعات، سخونات، عطور، أمكنة وأزمنة وإلى غير ذلك، هذه العناصر تتبدى جليةً سواء أكان ذلك فى خارج محيطى المتعلق بالجسد أو فى داخل المحيط حيث ترتبط بالحالات الراهنة، إلى هذا المدى، وإلى هذا المدى وحده، حيث تكون الحالة الأخيرة، نسمى هذه العناصر بالأحاسيس[٢٢]".

يدلل ماخ على رأيه بالمثال التالى: "اللون هو موضوع فيزيائى ما دمنا ننظر إليه بارتباطه بمنبع ضوئى يلقى عليه النور (وبالألوان الأخرى، السخونات والأمكنة)، أما عندما ننظر إليه بارتباطه بشبكية العين (بعناصر الأنا المدركة) عند ذلك يكون موضوعاً نفسياً أى إحساساً، وماخ يستخلص من ذلك: "وهكذا لا ينشأ الصدع الكبير بين كل من البحثين الفيزيائى والنفسى إلا بالنسبة إلى وجهة الملاحظة النمطية المعتادة ... إذ ليست المادة هى التى تختلف فى المجالين وإنما اتجاه البحث[٢٣]". ومن ثم تكون الكيفية الذاتية متجردة عن اللون فى كلتا الحالتين، والاستقصاء أن يتحركا ضمن نسق مرجعية فيزيائى، يتساوى فى ذلك إن كنا نتحدث عن أجساد أو عن إحساسات، نظرية العناصر وحدها ليس لديها سوى القليل من هذا المعنى الهام لاستراتيجية البحث، و يتبدى قصدها الفعلى بادئ ذى بدء فيما ندركه ضمن وجهة النظر الوضعية لاستراتيجية تتجنب المساءلات الخاصة من منظور نظرية المعرفة.

لو كانت العناصر التى تتكون منها الحقيقة الفعلية إحساسات، كما تقر بذلك المدرسة التجريبية لكان من الصعوبة إنكار وظيفة الوعى الذى تبقى الإحساسات معطاة فى أفقه، ولكان من الممكن أن تتدخل وجهة نظر محايثة الوعى التى انطلاقاً منها تظهر استخلاصات مثالية كما يشير إلى ذلك المثال الهام لبيركلى[٢٤] والذى له

[٢٢] المعرفة والخطأ - لايبزيغ ص ٨ .

[٢٣] تحليل الإحساسات وعلاقة الفيزيائى بالنفسى. يناا١٩١١ ص ١٤ .

[٢٤] المصدر السابق ص ٢٩٩ وما بعدها.

صلة وثيقة بتطور ماخ، ولكن كان يجب أن تتفلت قاعدة المعطى مباشرةً من حيث أنه الواقعى Reale فعلاً، ذلك الذى تبحث عنه الوضعية، بين الإحساسات بمثابة عناصر الحقيقة الفعلية، وإنما الوعى الذى تتعلق به هذه العناصر، ولكان من الضرورى أن تُثبت الحقائق ثانيةً على تكونٍ ما خلف الحقائق، أى أن تُفسر ميتافيزيقيًا، وسيكون عندها على ماخ أن يعود من حيث لا يدرى إلى نظرية المعرفة على طريق الحسية، وتظهر الأسبقية التأملية للذات العارفة أمام الموضوعات بالنسبة إلى الوضعية على أنها سقوط، عندما تمثل الحقيقة الفعلية كلية الحقائق، فعلينا أن ننظر إلى الأنا على أنها مركب من أحاسيس دائمة نسبيًا ولكنه خاضع للصدفة وناشئ من مجموعة من العناصر، مثل كل الأشياء الموجودة مستقلة عنا على أنه لا يجوز أن نستسلم لقسر الفكر الخاص لنظرية المعرفة لندرك مركب الأنا المحلل كوحدة وكأساس للإحساسات المبدئية.

"ليست الأنا هى الأولى وإنما العناصر (الإحساسات)... العناصر تبنى الأنا... إذا لم تكفنا معرفة علاقة العناصر (الإحساسات) فإننا نسأل: من يملك علاقة الإحساسات هذه، من يحس؟ عند ذلك نخضع للعادة القديمة فى أن نُلحقِ كل عنصر (كل إحساس) بمركب غير قابل للتحليل، نحن نغوص رجوعًا دون أن نلاحظ إلى وجهة نظر عميقة ومحدودة، بإمكان المرء أن يشير إلى أن تجربة نفسية لا يمكن أن تكون ذا بال إذا لم تكن تجربة ذات معينة، ويعتقد أنه يبين من خلال ذلك الدور الجوهرى لوحدة الوعى... يمكن للمرء عندها أن يقول بأن حدثًا فيزيائيًا ما.... لا يحدث فى العالم لا يمكن أن يكون له أى معنى، من أجل أن نصرف النظر عن هذا المحيط يجب أن يكون قد أتيح لنا ذلك كما هنا... المرء يفكر بإحساسات الحيوانات المتدنية، تلك الإحساسات التى لا يريد أن ينسب لها ذاتًا متكونة يحسب حسابها، الذات تبنى نفسها من صميم الإحساسات، ثم لا تلبث هذه الذات أن تستجيب ثانيةً لتلك الإحساسات[*]".

يشئ ماخ الذات العارفة إلى حقيقة بين الحقائق لكى لا نضطر إلى إدراك الحقائق من خلال إعادتها إلى أنا كائنا مستنبطة، يريد ماخ أن يكون جاداً باختزال الوعى إلى العناصر التى ينشأ منها شىء ما مثل الأنا، ومن ثم لا يمكن أن تدرك

[*] المصدر السابق ص١٩ وما يليها.

هذه العناصر ثانية كترابطات وعى وبالتالى كإحساسات، ومن الأكيد أن حقيقة العناصر يبرهن عليها من خلال اليقين الحسى، وهكذا يجب على المفهوم الوضعى للحقيقة كما يراه الفكر الوضعى أن يحفظ للعناصر شكل الوضوح الحسى ضمن سحب الذوات المدركة.

"يتكون كل من العالم الداخلى والخارجي بكاملهما من عدد صغير من العناصر المتشابهة فى صفاتها، وهى تلتقى أحيانًا فى اتحاد مخلخل وأحيانًا فى اتحاد راسخ، ونحن نسمى هذه العناصر فى العادة إحساسات، نحن نفضل اختصاراً للموضوع أن نتحدث عن عناصر، ذلك لأن نظرية وحيدة الجانب موجودة فى هذه التسمية[٢٥]".

الحقيقة الفعلية توجد فى ذاتها **An sich** كمجموع العناصر ولكل ترابطات هذه العناصر، أما بالنسبة إلينا فهى توجد ككتلة من الأجسام بالتناظر مع أنانا، ضمن هذه الرموز "جسم" و "أنا" نوجز معًا ونسبيًا ترابطات عناصر مستديمة من أجل أهداف عملية محددة، هذا التقسيم إنما هو ساعد ضرورى من أجل توجه موقت، وهو ينتمى إلى الإدراك الطبيعى للعالم، العلم الذى يتجاوز الأهداف العملية يحل مشكلة الترسيم الذى يوضع فى خدمة الحياة ويتبصر صدقيته الذاتية، لا يمكن لنا أن نحدد نهائياً "الجسم" و "الأنا" من كتلة العناصر وترابطات العناصر، والإدراك العلمى للعالم يعرف الحقائق فقط والعلاقات فيما بين هذه الحقائق، التى يجب أن يختصر ضمنها الوعى العارف ذاته:

"تحقق الخلاصتان "أنا" **Ich** و"جسم" **Körper** صدقيتهما غريزياً وتظهران بقوة جوهرية من خلال الأهمية العلمية العليا، ليس فقط بالنسبة إلى الفرد وإنما بالنسبة إلى النوع بكامله، لكن فى حالات خاصة، حيث لا تدور فيها المسألة حول أحداث عملية، بل عندما تصبح المعرفة الهدف النهائى يمكن أن يتبدى هذا التحديد على أنه غير كاف، معرقل وغير راسخ[٢٦]".

لم تستطع نظرية العناصر لماخ أن تحقق المهمة التى وضعتها الوضعية نصب أعينها (أى تعليل علم مفهوم موضوعيًا فى أونطولوجيا الحقيقى) ليس بسبب أنها

[٢٥] المصدر السابق ص١٧ وما يليها.

[٢٦] المصدر السابق ص ١٨ .

تتوجه مادياً، وإنما لأن ماديتها المخططة تقطع المساءلة الخاصة بنظرية المعرفة عن الشروط الذاتية لموضوعية المعرفة الممكنة، والتأمل الوحيد الذى يُسمح به يوضع فى خدمة الإلغاء الذاتى للتأمل فى الذات العارفة، تسوغ نظرية العناصر استراتيجية "أناه لا تعطى بالاً لشيء، وتحل الشيء ذاته فى ارتباط موقت لعناصر متبدلة[٢٧]" هذه الاستراتيجية تكشف القناع عن أوهام عالم الحياة الطبيعى وتشى بالتأمل المرتبط بها كما لو أنه مبارزة مرايا.

الفارق بين الجوهر والظاهرة يتناسب مع طمس الذاتية، لا يوجد شيء سوى الحقائق، والحقائق بالمعنى المؤكد إنما هى الإحساسات المجسدة لعناصر بناء عالم الجسد والوعى، وبهذه الإحساسات يكون الكون ممتلئًا بصورة متساوية وبلا ثغرات، وهى المعطى يقيناً ومباشرةً فى المستوى الأخير، وهى فى الوقت ذاته الموضوعى الراسخ والذى لا جدال حول، ماخ يموضع الإحساسات لما فى ذاتها **Ansich**، وفعلية الحقائق إنما هى عالم الوعى المشيأ كاملاً، وبذلك يكون التعالى **Transzendenz** موجوداً ضمناً فى كل شكل له أهميته، الفعلية المنكشفة **Faktizität** لا تعرف أى تناقض بين الجوهر والظاهرة، ما بين الوجود والمظهر، ذلك لأن الحقائق قد رفعت إلى مستوى الماهية.

"عندما نلاحظ العناصر: أحمر، أخضر، دافئ، بارد وما أشبه ذلك، تلك العناصر التى هى معطاة مباشرةً ومتماهية، تكون فيزيائية فى ارتباطها مع مكتشفاتى الواقعة خارج محيطى، كما تكون عناصر سايكولوجية فى ارتباطها مع الشروط الكائنة ضمن محيطى، وهى موجودة يقيناً فى كلا المعنيين، هكذا وبهذه الضربة البسيطة يكون السؤال عن الظاهر والفعلى قد فقد معناه، ونحن لدينا هنا عناصر العالم الواقعى وعناصر الأنا سواء بسواء أمام أعيننا[٢٨]".

"لقد فعلت الفكرة الشعبية عن التناقض بين الظاهر **Schein** والفعلى **Wirklichkeit** فعلت فعلها فى الفكر العلمى- الفلسفى.... وفى الوقت الذى لم يصل العمل على هذه الفكرة إلى نهايته، فقد مارست نفوذاً غير مضمون على مجمل نظرتنا إلى العالم، والعالم الذى نمثل منه قطعة ما فُقد من بين أيدينا وضاع فى أبعاد لا مرئية[٢٩]".

[٢٧] المصدر السابق ص.٢٩٠ وما يليها.
[٢٨] المعرفة والخطأ ص ١٠ .
[٢٩] التحليل ص ٩ .

تدرك نظرية العناصر الحقيقة الفعلية على أنها كلية الحقائق، لقد انكشفت وحدة الأشياء ووحدة الوعى من حيث أنها توهم موجود دائمًا فى خدمة الحياة، كما أنها ترجع إلى مركبات الحقائق، ومن ثم لا يعود بإمكاننا خداع العلم ذاته الذى يصف العلاقات القانونية بين الحقائق، وهو بهذا المعنى أولى لا يمكن تجاوزه من خلال التأمل فى شروط موضوعية العلم، الإطار المقولاتى العام من أجل تكوين المفهوم العلموى الذى يقترحه ماخ يتضمن حرمان العلم من أن تُضفى عليه الإشكالية و موضوعية المعرفة لا يمكن إدراكها من أفق الذات العارفة، وإنما تُشتق فقط من مجال الموضوع، تعلل نظرية العناصر أولية العلم إزاء التأمل، هذا التأمل لا يكون ذا معنى إلا عندما ينفى ذاته.

> "لتحليل تجاربنا وصولاً إلى العناصر بصورة رئيسية ميزة إرجاع المشكلتين " للشىء غير القابل للتقصى "وكذلك "للأنا" غير المقصاة إلى أبسط أشكالهما وأكثرها شفافية وإلى التعريف بالشيئين من خلال ذلك على أنهما مشكلة ظاهرية، فى الوقت الذى يقصى فيه كل ما ليس له معنى مما هو تحت البحث، يبرز بصورة أوضح ما هو قابل للبحث فعلياً من خلال العلوم المتخصصة: إذ يتميز الارتباط المتنوع والمتعدد الجوانب للعناصر ببعضها البعض[٣٠]".

إن تعيُّن مجال الموضوع يكفى كمعيار لتحديد العلم مقابل الميتافيزيقيا، علميًا تأخذ القضايا كلها صدقيتها من حيث أنها طبقًا لهدفها تصف الحقائق والعلاقات بين هذه الحقائق، ومعيار التحديد حسب الوضعية هو: تصوير الحقائق.

فى الوقت الذى يُلقى فيه الضوء على مفهوم الحقيقة بواسطة نظرية العناصر، تبقى بطبيعة الحال وظيفة المعرفة ذاتها قابعة فى الظلام، يستطيع ماخ من أجل تحديد الحقيقة أن يقيم الأساس الموضوعى، "ذلك أن حاجتنا العقلية يتم إشباعها، ما دامت أفكارنا تستطيع أن تكوِّن لاحقًا الحقائق الحسية بصورة كاملة[٣١]." ذلك لأن ماخ لا يتطلب التأمل إلا لكى يوجهه ضد ذاته، ولكى يفكك الشروط الذاتية للميتافيزيقيا، ويدمر النمذجات ما قبل العلمية، فى إطار أنطولوجيا الفعلى يمكن تحديد المعرفة سلبيًا فقط: تراكم ما هو عليه الحال لا يجوز أن يتم تعكيره من خلال التدخلات الذاتية، بالنسبة إلى فعل المعرفة ذاتها لا تبقى سوى الأقوال المبتذلة للواقعية التصويرية

[٣٠] المعرفة والخطأ ص ١٢ وما بعدها.

[٣١] التحليل ص ٢٥٧ .

Abbildrealismus المتوارثة: "كل علم ينطلق نحو تمثيل الحقائق فى أفكار[٣٢]." ماخ يتحدث فى مواقع أخرى عن تكييف الأفكار على الحقائق، وهو يسمى البحث Forschung تكيف أفكار قصدية[٣٣]، ويعنى ماخ بذلك تكيف الأفكار المحاكاتية مع الحقائق بالمعنى، وليس تكيف عضوى ما مع محيطها.

من الواضح أن نظرية العناصر تقدم تفسيراً إضافيًا للحقيقة الفعلية وإن كانت تكتفى فى الوقت ذاته بتحديد ذاتى للمعرفة، من هنا فإن حالتها الخاصة حافلة بالتناقضات: ففى الوقت الذى تمثل فيه كلية الحقائق من حيث أنها مجال موضوع العلوم، وفى الوقت الذى تحدد فيه العلم كتراكم للحقائق مقابل الميتافيزيقيا، فهى لا تستطيع أن تسوغ تأملاً يتجاوز العلم، وبالتالى لا تستطيع أن تسوغ ذاتها، ليست نظرية العناصر سوى شكل التأمل للعلم، غير أنه شكل يلغى أى تأمل يتجاوز حدود العلم، يستخدم ماخ هذه المعلومة: "ليس من المفروض خلق فلسفة جديدة ولا ميتافيزيقية جديدة، وإنما خلق ما يتناسب مع الطموح الحالى للعلوم الوضعية وتواصل متبادل فيما بينها[٣٤]."لا يقتصر ماخ وحده على المنهجية كعلم مساعد، وهو فى الحقيقة يمثل الفعلية كمفهوم كلى لما هو عليه الحال، وهو يعين معنى وقائعية Faktizität الحقائق ليتمكّن جذريًا من إلغاء كل الأقوال التى لا يحق لها أن تتطلب الحالة العلمية، من هذه الزاوية يمكن فهم نظرية العناصر على أنها التأمل الذى يدمر التكونات الضبابية للتأمل ذاته، وبالتالى يقصر المعرفة على العلم، يمكن للتأمل أن يلغى ذاته فقط من حيث أنه يعترف للعلم بمجال موضوعات مشروع، وهو بالتالى لا يستطيع أن يكون علمًا وإن كان يجد لزامًا عليه أن يعلن النقيض من ذلك.

تبقى المشكلة قائمة وهى: كيف يُفترض بنظرية العناصر أنها تستطيع أن تصنع فى كل علم أقوالاً حول مجال موضوع العلم ضمن الشروط العلموية للوضعية التى تعلق نظرية المعرفة لصالح نظرية العلوم، لأنها تقيس المعرفة فقط على الإنجازات الفعلية

[٣٢] المصدر السابق ص ٢٥٦ .

[٣٣] المصدر السابق ص ٢٦١ وأيضًا ٢٥٨ وما بعدها: "تكيف الأفكار مع الحقائق يمثل هدف كل عمل له صلة بعلوم الطبيعة، والعلم يتابع هنا بصورة هادفة وواعية ما يتحقق من تلقاء ذاته بصورة غير ملحوظة فى الحياة اليومية، ما دمنا أصبحنا قادرين على الملاحظة الذاتية، فإننا نجد أفكارنا متلائمة بشكل كبير مع الحقائق. الأفكار تقود إلينا العناصر بمجموعات مشابهة مثل الحقائق الحسية، لا يكفى مخزون الأفكار المحدود من أجل تجربة متواصلة ومتنامية، كل حقيقة جديدة تجلب معها متابعة للتلاؤم مع ذاتها، يعبر عن نفسه فى سيرورة الأحكام ... الحكم هو بصورة مستديمة تكملة تصور حسى لعرض متكامل لحقيقة حسية."

[٣٤] المصدر السابق ص ٢٧١.

للعلوم، عندما لا نتحصل على معلومات عن مجال الموضوع هذا إلا من خلال العلم ذاته؟ من جهة ثانية لا نستطيع أن نميز هذه المعلومات بصورة موثوقة عن مجرد التأملات إلا عندما نكون في وضع يسمح لنا بالتمييز في كل وقت بين العلم المكون للحقائق وبين الميتافيزيقيا انطلاقًا من معرفة سابقة لمجال الموضوع، فقط على طريق أنطولوجيا فعلية تقود نظرية العناصر إلى تعليل علموى للعلم، الذى يستبعد كل شكل من أشكال الأنطولوجيا من حيث أنها لا قيمة لها، هذه الحلقة تُغطى بشيء من الموضوعية **Objektivismus** التى تعبر عن نفسها فى منع غير متأنٍ للتأمل الذاتى للمعرفة، وبذلك تُحصِّن نظرية معرفة للفهم الإنسانى الصحيح غير مصنوعة بصورة دقيقة والتى تبعًا لها تُراكِم المعرفة الحقيقة الفعلية أو تصور الحقائق فى أفكار ضد الشك الممكن، وبها نتبين كيف تتحقق نظرية العناصر وأية حالة تتخذ لها.

ماخ يختار الفيزياء وعلم النفس الذى يتبع منهج العلوم الطبيعية كنموذج لأن حالتهما العلمية تبقى مؤكدة بما يكفى من خلال الإجماع **Konsensus** الذى يناله، ويُسقط ماخ العلمين على مستوى واحد لكى يكتسب نسق مرجعية يكون فيه الاثنان متساويين، أما نتيجة هذا التكامل الخاص بالتعينات الأكثر عموميةً لموضوعات ممكنة من الفيزياء ومن علم النفس التجريبى المعاصر فهى الفرضيات الأساس فى نظرية العناصر، وهى تحدد مجموع الحقائق، التى يمكن أن تُصنَع لموضوع تحليل خاص بالعلوم التجريبية إجمالاً، وتخدم من جانبها فى وضع خط فاصل بين العلم والميتافيزيقيا، ولكن بدلاً من استقصاء ارتباط مجال موضوع تلك العلوم النموذجية لتمييزها سواءً عن الإطار المقولاتى أو عن عمليات القياس، وبالتالى تتبع تكون الحقائق من خلال المنهج وتقنية البحث، فإن ماخ يجد أنساق مرجعية متكاملة ومعممة على أنها إدراك للحقيقة الفعلية ذاتها، والقواعد المنهجية لإدراك هذه الحقيقة تُسقط على شاشة الحقيقة الفعلية ذاتها لكى يعاد تفسيرها لتصبح أنطولوجيا لما هو فعلى.

هذا الحدث يمكن تسويغه فقط عندما نقر بعتبة العلوم النموذجية التى يوجد إجماع حول علميتها، والتى تصف الحقيقة الفعلية بصورة كافية. أى تماماً كما هى، وهذه هى الفرضية الأساسية للموضوعية، التى تستند إلى التأكد من أن التقدم الفعلى للعلوم النموذجية مثل الفيزياء، إنما هو وحده الذى يؤكد صدقية مقولة موثوقة عن المعرفة، الاعتقاد العلموى يشجع على قبول الفرضية الموضوعية بأن المعلومات العلمية تدرك الحقيقة وصفيًا، إلا أن هذا الاعتقاد لا يسمح لنا بأن نبين بشكل معقول كيف ندرك موضوعات البحث التجريبى - التحليلى من حيث أنها متكونة، وأن ندرك الشروط الترنسندنتالية للموضعة مقابل مجال الموضوع كحجم مستقل، مع اشتراط الموضوعية،

كثيراً ما تعطى أنساق المرجعية المعممة لعلوم نموذجية موجودة مفسرة أنطولوجياً القاعدة التى يمكن إرجاع الذات العارفة إليها تجريبياً مع جميع إنجازاتها المعرفية، أما الوضعية الجديدة فترمى جانباً هذا الحل الذى يقترحه ماخ من حيث أنه سايكولوجى، غير أن المحاججة سوف تتكرر بالنظر إلى وجهة النظر المركزية على مستوى نقد السايكولوجية المتحقق، وذلك فى معسكر لم يعد يميل إلى هذه الاصطلاحية.

الموضوعية التى تضفى الدوغمائية على التفسير ما قبل العلمى للمعرفة كتراكم للحقيقة الفعلية تقصر الدخول إلى هذه الحقيقة على البُعد الذى يترسخ من خلال الموضعة المنهجية للحقيقة من نسق مرجعية خاص بالعلم، وهى تمنع التبصر بقبلية نسق المرجعية هذا لسبر أغوارها، كما تمنع طرح أية مساءلة إزاء احتكاره للمعرفة، وحالما يحدث ذلك تنهار العقبة الموضوعية لنظرية العلم، وحالما نتنازل عن إضفاء الأنطولوجيا المضللة نستطيع أن نفهم نسق مرجعية علمى ومعطى على أنه نتيجة تفاعل الذات العارفة مع الحقيقة الفعلية.

يدشن شارل بيرس قبل غيره بُعد نظرية علم ممحصة، وهو ودلتاى يتابعان بصورة معمقة طرح المساءلة والاستخدام اللغوى لكانْت، يعى بيرس كل الوعى بأنه يمارس المنهجية من موقع نظرية المعرفة، وهو يستعير تعبير نظرية المعرفة Theory of Cognition حرفياً من اللغة الألمانية(*).

[*] تشارلز بيرس، الأوراق المجموعة. هارتس هورن وفاير، المجلد الثانى. ص ٦٢.

٥- منطق البَحث لدى تشارلز بيرس
استحالة واقعية كلية مجدَّدة لغوياً

لا يستسلم بيرس للموقف الموضوعي الذى تتبناه الوضعية القديمة، ما أسهم فى ذلك بالتأكيد هو تعمقه فى التقليد الفلسفى، ولا سيما فى الفكر الشولاستى للعصر الوسيط المنصرم، إضافة إلى فلسفتى كل من كانْت وبيركلى، غير أن الأمر الحاسم جاء منذ البداية نتيجة للتأمل الموجه فى التجربة الأساس للوضعية، لقد منح تقدم المعرفة المرتبطة بالعلوم الطبيعية والمؤكد منهجياً منح كانْت الحافز لاستقصاء الشروط الترنسندنتالية للمعرفة بصورة إجمالية، مما حدا بأوغست كونت وبغيره من الوضعيين إلى أن يطابقوا المعرفة بالكامل مع العلم، وكان أول ما قام به بيرس هو استيضاح قيمة هذه التجربة، فالتقدم العلمى لا يدفعنا فقط إلى أن نأخذ العلم سايكولوجياً بجدية على أنه معرفة نموذجية، وإنما أن نرى أكثر من ذلك فى التقدم ذاته ما هو نموذجى فى العلم، التقدم المعرفى المعترف به مشاركةً بين الذوات للعلوم النظرية التطبيقية إنما هو نسقياً السمة التى ميزت العلم الحديث عن المقولات الأخرى للمعرفة.

ما يميز بيرس عن كل من الوضعية القديمة والوضعية الجديدة هو الرؤية، بأنه ليس على المنهجية أن تشرح البناء المنطقى للنظريات العلمية، وإنما منطق الطريقة التى تُكتسب بمساعدتها نظريات علمية، ومن ثم ندعو المعلومات علمية فقط عندما لا يوجد لصدقيتها إجماع نهائى، وإنما يمكن أن يُحقَق مع هدف التوافق النهائى إجماع دائم وغير قسرى، لا يقوم الإنجاز الفعلى للعلم الحديث بالدرجة الأولى على إنتاج أقوال صحيحة ومحكمة حول ما نسميه واقعاً، بل إن العلم يختلف عن المقولات الموروثة للمعرفة من خلال منهجٍ ما يحقق عبر إدراكنا - الوصول إلى مثل هذا الإجماع الدائم واللاقسرى.

> "يتميز البحث من حيث المبدأ عن المناهج (الأخرى) بأن فى طبيعة الاستخلاص النهائى الذى يقود إليه نُحدد مسبقاً، فى أى حال من البداية و دونما علاقة بالحالة الأولية للرأى، ونحن نحتاج فقط إلى شخصين اثنين لكى يستقصى كل منهما بمعزل عن الآخر من خلال سؤال ما، عندما تتقدم سيرورة البحث بصورة كافية سيصل الشخصان إلى اتفاق فيما بينهما، دون أن ينتقص من هذا التوافق أى بحث قادم أو متواصل[٣٥]".

[٣٥] منطق ١٨٧٣ المجلد السابع ص ٣١٩ .

على الرغم من أننا لا نستطيع أن نعطى لنقطة زمنية أية نتيجة مفردة للبحث الحالى تتطلب الصدقية الحاسمة، فإن المنهج العلمى يمنحنا اليقين بأن أى سؤال مصاغ بشكل كافٍ لا بد أن يجد حلاً حاسمًا إذا ما دُفعت سيرورة البحث بما يكفى من التقدم، لذلك فإن حالة الأقوال العلمية تتضمن لحظتين: العلاقة المنهجية تضمن قابلية إمكانية مراجعة كل الأقوال المفردة وكذلك الإمكانية المبدئية لجواب نهائى عن أية مشكلة علمية تظهر على الساحة.

ينطلق بيرس فقط من حقيقة التقدم المعرفى للعلم الحديث والذى لم يُختلف عليه جديًا حتى الآن من قبل أحد، فهو يحول الحقيقة إلى ما هو مبدئى، من حيث أنه يستخلص: بأن الطريق قد تحددت مرة وإلى الأبد مع إضفاء المؤسساتية على سيرورة البحث، وعلى هذا الطريق يجب أن نصل إلى إدراكاتنا التى نسميها معارف، لأنها تجد اعترافًا مشتركًا بلا قسر وبصورة دائمة، وما دامت سيرورة البحث لم تُختتم بالكامل لا يمكننا أن نميز بشكل نهائى الأقوال الصحيحة من الخاطئة فى مجموع النتائج الصالحة كلها، ولأننا متأكدون من حقيقة التقدم المعرفى فإن الأمر يجب أن يسير هكذا: حجم مجالات الواقع قد ازداد بمقياس البحث المتقدم، كل سيرورات البحث القادمة تتجمع فى حالة غير محددة زمنيًا، ولكنها قابلة للاستباق أساسًا، وفيها تصبح كل المواقف الصالحة أقوالاً صحيحة حول الواقع Realität.

لا يستطيع بيرس بطبيعة الحال إلا أن يؤكد ذلك عندما يتطلب الصلاحية النهائية، أى من أجل افتراض قبول تقدم فعلى للمعرفة العلمية، والآن نحن لا نستبعد الحقيقة التى ترى بأنه يوجد حتى الآن إجماع غير قسرى حول هذا الرأى، و مراجعة مقبلة له، ومن جهة أخرى تكون الحجة فى متناول بيرس بأننا يجب أن ننظر إلى إدراك معلل ومعترف به مشاركة على أنه صحيح، كيف أن صدقيته لم تضف - عليها الإشكالية من خلال تجربة غير مُتكهن بها، القصد المنهجى للشك من أجل الشك ذاته يبقى مجردًا، حتى الآن تكون سيرورة البحث قد دفع بها إلى حالة من اليقين، ذلك أنه يوجد تقدم معرفى، ولا توجد حقيقة تزعزع هذا التفسير، غير أن حجة الحس العام التى تُقصى الشك المبدئى تشترط بالمعنى الصارم الفرضية البرغماتية التى توجد تحت النقاش: ذلك أننا يجب أن نحسب حساب التوظيف الفعال لسيرورة تعلم متراكمة منظمة ذاتيًا، فى نقد إحدى طبعات أعمال بيركلى يشرح بيرس هذه القناعة الأساس هكذا:

"كل فكر بشرى وكل رأى إنما يحتويان عنصرًا اعتباطيًا وخاضعًا للمصادفة، ومتعلقًا بالحدود، التى توضع بالنسبة إلى الفرد من قبل

علاقاته وقدراته وميوله، بإيجاز عنصر الخطأ، غير أن الرأى البشرى يميل بصورة عامة وعلى المدى الطويل إلى شكل محدد هو الحقيقة، والمرء يعطى لجوهر إنسانى ما معلومات كافية بالرجوع إلى سؤالٍ ما، مما يدفع بالمسألة إلى الجدال الكافى فكرياً، وهكذا يتمخض الأمر عن نتيجة مؤداها أنها ستصل إلى الاستخلاص الذى هو تماماً واحد، والذى سيصل إليه الآخرون جميعًا ضمن ظروف ملائمة بصورة كافية ... على كل سؤال يوجد جواب صحيح، استخلاص نهائى يمكن إرجاع رأى كل إنسان إليه، يمكن للمرء أن يحيد عنه لبعض الوقت، غير أنه بعد أن يعيش التجارب ويكون لديه وقت للتفكير لا بد أن يصل إليه فى النهاية، لا يحتاج الفرد إلى أن يعيش طويلاً كى يصل إلى الحقيقة (الكاملة)، إذ أنه يوجد فى رأى كل فرد بقية من الخطأ، ومن المؤكد كشرط أنه يوجد رأى محدد يميل إليه العقل البشرى بالكامل على المدى الطويل، هنالك استعداد كامل للوصول إلى اتفاق حول أسئلة كثيرة، وسوف يتم الوصول إليه عندما نُعطى الوقت الكافى لذلك[٣٦]".

يستدل بيرس من تجربة التقدم المعرفى سيرورة تعلم جمعية وموجهة للنوع البشرى اتخذت صورة منهجية على مستوى البحث المنظم، وبذلك يقر بالواقعة الفعلية بأن المنهج العلمى يضمن التقدم النظامى للبحث، هذه الفرضية لا يمكن أن يُختلف عليها بصورة جدية، ولكن عندما يريد بيرس أن يدلل على عدم جعلها موضع الخلاف، عليه أن يبرهن منهجيًا شروط إمكانية تقدم معرفى مُمأسس، بهذا المعنى يمكن فهم نظريته فى العلم كمحاولة لشرح منطق التقدم العلمى.

بيرس يحقق منهجية العلوم فى شكل استقصاءات منطقية، وهو يستخدم حيال ذلك مفهوم المنطق بطريقة خاصة، وهو لا يقصر نفسه على تحليل علاقات صورية بين رموز، أى على الشكل الصورى للأقوال ومنظومات الأقوال، ولا يرجع إلى بعد نظرية المعرفة الذى دشنه كانت، كما أن منطق البحث يوجد على مسافة واحدة بين المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى، وهو يتجاوز مجال الشروط الشكلانية لصدقية الأقوال، غير أنه يبقى خلف التعينات المكونة لوعى ترنسندنتالى بالنسبة إلى المعرفة إجمالاً، ومنطق البحث يطلق مفهومًا منهجيًا عن الحقيقة، وهو يشرح القواعد التى تُكتسب طبقًا لها

[٣٦] أوراق مجموعة VIII فى الألمانية أبل: أعمال تشارلز بيرس المجلد الأول ١٩٦٧ ص ٢٥٩ وما يتلوها: ترجمة ج. فارتنبرغ. أنا أشكر السيد فارتنبرغ من أجل ترجمة هذه المواقع التى لم تكن قد وجدت فى المجلد الأول، وهذا يصح بالنسبة إلى الاقتباسات كلها التى تبرهن الرجوع إلى الأعمال المجموعة.

أقوال صحيحة عن الواقع Realität "المنطق هو نظرية الحقيقة، من حيث طبيعتها والنوع والطريقة وكيف يمكن اكتشافهما[٣٧]" يمتد منطق البحث مثل المنطق الترنسندنتالي إلى علاقة تكون المعرفة، غير أن هذه العلاقة المنطقية كسيرورة بحث تتحقق ضمن شروط تجريبية: "العلم يعني طريقة حياة بالنسبة إلينا[٣٨]" لقد تكاملت في سيرورة البحث الترابطات المنطقية للرموز والترابطات التجريبية للأحداث لتصبح نوعاً من طريقة حياة Lebensform .

"عندما يسأل الإنسان نفسه إلى ماذا يرجع النجاح الباهر للعلم الحديث، عند ذلك تكون توقعاتي بأنه لكي يصل الإنسان إلى سر هذا النجاح، يجب أن ينظر بالضرورة إلى العلم على أنه حي، ومن هنا ليس كمعرفة مكتسبة وإنما كحياة عيانية للناس الذين ما ينفكون يعملون عليه من أجل أن يستنبطوا الحقيقة[٣٩]".

يدرك بيرس العلم من صميم أفق البحث المنهجي، على أنه يفهم البحث كسيرورة حياة، التحليل المنطقي للبحث لا يتوجه لذلك إطلاقاً نحو إنجازات الوعي الترنسندنتالي، وإنما نحو إنجازات الذات التي تحمل سيرورة البحث بالكامل ونحو مجموع الباحثين الذين يحاولون تحقيق مهامهم بصورة تواصلية.

"... ليس من الضروري أن نناقش طبيعة الفهم، فقط بالقدر الذي توجد فيه قدرات معينة ضرورية لكل فهم يفترض فيه أنه يستطيع ممارسة البحث بصورة إجمالية، بهذا القدر يجب أن تكون هذه القدرات متأملة من قبلنا.[٤٠]"

من جهة ثانية يكون منطق البحث من خلال أنه يفهم سيرورة البحث كبراكسيس حياة يكون العالم، ويلتزم بموقف منطق ترنسندنتالي، وهو لا يستطيع أن يسقط ثانية في الموقف الموضوعي، الذي تتجلى فيه المعرفة على أنها وصف للواقع قابل للاستبدال من قبل الذات العارفة، يرى بيرس أن الحقيقة الفعلية تتكون بدايةً وبالكامل كمجال موضوع Objektbereich للعلوم ضمن سيرورة البحث، وهي محصنة ضد إضفاء

[٣٧] منطق ١٨٧٤، المجلد السابع ص٣٢١.

[٣٨] الطريقة العلمية، المجلد السابع ص٥٤.

[٣٩] المصدر السابق، ١ لمجلد السابع ص٥٠.

[٤٠] منطق ١٨٧٩، *المجلد السابع* ص٣٢٦.

أنطولوجية الأشياء، عندما تصبح تلك الأقوال وحدها بوصفها حقيقية Wahr يمكن أن ينتج حولها إجماع دائم وغير قسرى بقوة المنهج العلمى، عند ذلك لا يمكن أن تعنى الواقعية Realität شيئًا سوى المفهوم الكلى للوقائع التى يمكن أن نكتسب حولها إدراكات نهائية، الفعلية تمثل مفهومًا ترنسندنتاليًا، غير أن تأسيس موضوعات تجربة ممكنة لا يترسخ من خلال التجهيز المقولاتى لوعى ترنسندنتالى وإنما من خلال آلية سيرورة البحث كآلية سيرورة تعلم متراكمة ومنظمة ذاتيًا(٤١).

على أن بيرس يسارع إلى التأكيد بأن مفهوم الفعلية المرتبط بمنطقية البحث والمناسب لمفهوم الحقيقة المنهجى لا يتضمن المثالية، على الرغم من أنه لا معنى للحديث عن واقع غير قابل للتعرف، فإن الحقيقة الفعلية موجودة مستقلةً عن معرفتنا الفعلية.

"يمكن للمرء ... أن يقول بأن رؤية الواقع هذه للتحديد المجرد الذى أعطيناه عنه، إنما هى متناقضة مباشرةً إلى الحد الذى تسمح فيه بوجود خصائص الواقعى مرتبطًا بما تم التفكير فيه حوله، غير أن الجواب على ذلك هو أن الواقع من جهة ليس محتاجًا بالضرورة إلى أن يكون مستقلاً عن الفكر عمومًا، وإنما فقط عما أفكر فيه حوله أنا أو أنت أو عدد محدد من الناس، وأنه من جهة ثانية، وعلى الرغم من أن موضوع المعنى النهائى متعلق بما هو ذلك الرأى، ومع ذلك ليس ذلك الذى نسميه رأيًا والذى يتعلق بما أفكر فيه أنا أو أنت أو أى شخص آخر. إن فسادنا (انحرافنا) مع فساد الآخرين يمكن أن يؤجل ترسيخ ذلك الرأى إلى مالانهاية، وهم يستطيعون عن طريق الفكر حتى أن يمنحوا لقضية اعتباطية اعترافًا عامًا، مثلما يمكن أن يستمر نوع الإنسان فى الحياة، وبالتأكيد فإن هذا لا يمكن أن يغيّر طبيعة قناعة أفراد النوع أولئك، تلك القناعة يمكن أن تكون وحدها نتيجة البحث الذى دُفع إلى الأمام بصورة كافية، وعندما ينشأ نوع جديد بعد انطفاء نوعنا،

[٤١] "عقول متعددة يمكن أن تنطلق من حدوس متناقضة خارجيًا، فسيرورة البحث تقودهم من خلال قوة خارجية عن إرادتهم إلى النتيجة ذاتها، فاعلية الفكر هذه التى لا نريد أن ننقاد من قبلها إلى حيثما نريد، وإنما إلى هدف معين سلفًا. هذه الفاعلية تشبه القدر، لا يوجد تغيير لوجهة النظر المختارة، لا يوجد اختيار حقائق أخرى للدراسة، لم يحصل أن استطاع الميل الطبيعى للفهم أن مكن الإنسان من التخلص من الرأى المعد سلفًا، هذا الأمل الكبير مقرر فى مفهوم الحقيقة والواقع، الرأى الذى هو محدد من القدر لكى يوافق عليه فى النهاية كل الباحثين، إنما هو ما تفهمه الحقيقة، أما الموضوع الذى يمثل من خلال هذا الرأى فهو الواقعى Reale، وهكذا يمكن لى أن أشرح الواقعية" (كيف يمكن أن تجعل أفكارنا واضحة، المجلد الخامس ص ٤٠٧ إلى ص ٣٤٩.

مزود بالقدرة والعزيمة على البحث، عند ذلك يجب أن يكون هذا الرأى الصحيح هو الذى تم الوصول إليه فى النهاية ... الرأى الذى نتج آخيراً من صميم البحث لا يتعلق بما يمكن أن يفكر فيه كائن ما فعلياً، وإنما حقيقة ما هو واقعى Real، الذى لا يرتبط إلا بالحقيقة الواقعية، ذلك أن البحث إليها محدد، فى النهاية أى عندما تكون قد تمت ممارستها بما يكفى من الزمن لكى تقود إلى التأكد من هذا الواقع[٤٢]".

مفهوم الواقع المرتبط بمنطق البحث يبتعد إلى حد كبير عن مفهوم الطبيعة الترنسندنتالى لكانْت، كما عن المفهوم الوضعى لعالم الحقائق لأوغست كونت، نسق المرجعية هنا إنما هو إلى حد كبير سيرورة بحث تعمل على إضفاء الإشكالية على الإدراكات الصحيحة وتقيم استراتيجية موثوقة لتكتسب إدراكات غير إشكالية، وبالتالى لتلغى أى شك يظهر لصالح أشكال جديدة من اليقين، إنه الشك المنهجى الذى يضع كلية إدراكاتنا تحت المساءلة تجريداً، فقط من أفق قناعات غير إشكالية نستطيع فى كل مرة أن نخضع قسماً معيناً من فرضياتنا إلى سيرورة البحث، ولكننا لا نستطيع قبليًا أن نطابق إدراكًا يمكن أن نملك عنه مبدئيًا اليقين، بأنه ذو صدقية حاسمة ولا يمكن أن يعتريه الشك فى المستقبل أيضًا، وبدلاً من الشك الكلى يظهر الشك العام احتمالاً. وأيضاً لا يستثنى منه حقيقة ولا مبدأ، لذلك يمكن للفكر الذى يناظره وجود الواقع كقابلية معرفة أن لا يستند إلى بداية مطلقة أو إلى قاعدة غير مزعزعة:

"إنه لمن الخطأ أن نقول، بأن الفكر يجب أن يقوم إما على مبادئنا الأولى، وإما على حقائقنا الأخيرة، لأننا لا نستطيع أن نرجع إلى ما وراء ذلك الذى لسنا قادرين على الشك فيه، ولكن لن يكون من الفلسفة فى شىء أن نقبل حقيقة خاصة لا يمكن أن تتعرض إطلاقًا للشك[٤٣]".

يوجه بيرس اهتمامه فى وقت واحد ضد الفكر التجريبى الأولى وضد الفكر العقلانى: فوضوح الإدراك الحسى يزين لنا المعطى النهائى، تماماً مثل وضوح الحقائق العليا لما هو معلل أخيراً لو كان لدينا مدخل حدسى لما هو مباشر، لكان يمكن لنا أن نميز الحدوس باليقينية اللامتوسطة عن المعارف الاستدلالية، غير أن الخلافات حول المنابع الصحيحة للمعرفة الحدسية لم يكن من شأنها إطلاقًا أن تقود إلى إجماع مرضٍ، وهذا يشير إلى أننا لا يوجد بتصرفنا قدرة حدسية مباشرة كى نطابقها

[٤٢] المصدر السابق، المجلد الخامس ص٤٠٩ أبل ٣٤٩ وما بعدها.

[٤٣] منطق ١٨٧٣، المجلد السابق ص٣٢٢.

بصورة مقنعة، يصل بيرس إلى الاستخلاص بأنه لا يمكن وجود معرفة[٤٤] غير متوسطة من خلال معرفة سابقة، وسيرورة المعرفة إنما هي استدلالية في مراحلها جميعاً، يتحدث بيرس عن سلسلة من الاستنتاجات "غير أن بداية ونهاية هذه السلسلة غير مدركتين بشكل واضح[٤٥]"، لا توجد قضايا أساسية دونما تعليل من خلال قضايا أخرى لها صفة المبادئ التي يحق لها أن تملك صدقيتها، كما لا توجد عناصر نهائية للإدراك تبقى يقينية بمعزل عن تفسيراتنا بصورة غير مباشرة، حتى أبسط أشكال الإدراك ذاته إنما هي نتاج حكم ما، وهذا يعني نتاج استخلاص متضمن[٤٦].

نحن لا نستطيع أن نفكر في حقائق غير مفسرة بطريقة ذات معنى كامل في الوقت الذي تدور فيه المسألة حول حقائق لا تظهر في تفسيراتنا، من جانب آخر تكون كل قاعدة تجربة نستند إليها بطريقة التفكير إنما هي متوسطة من خلال تفسيرات مستخلصة تضمناً، وهي كاستخلاصات مشوهة تبقي مشدودة إلى علامات تحمل وظيفة التمثيل، ولهذا السبب تتحرك الإدراكات أيضاً في بعد تمثيل العلامة[٤٧] **Zeichenrepräsentation**. من جهة ثانية لا يمكن لقاعدة التجربة أن تكون متوسطة

[٤٤] *السؤال السابع فيما يخص قدرات معينة*، المجلد الخامس ص ٢٥٩ وما بعدها.

[٤٥] المجلد السابع ص ٢٣٧.

[٤٦] لأنه ليس من الممكن أن نعرف حدسيًا بمعنى أن المعرفة المعطاة ليست متعينة من خلال معرفة سابقة، فإن الطريق الوحيد الذي يمكن أن نعرف بواسطته موجود في استخلاص فرضي من صميم الحقائق الملاحظة، لكن أن نقدم معرفة تعينت عن طريق معرفة معطاة تحديداً، رأساً يعني أنه علينا إيضاح تعينات هذه المعرفة، وهذا هو الطريق الوحيد من أجل توضيح هده التعينات لأنه كليًا من خارج الوعي الذي يمكن أن يقبله المرء كمحدِّد، يمكن مثل هذا الوعي في مثل هذه المعرفة، التي هي معيّنة أن يُعرف وأن ينال القبول، المسلمة بأن معرفة تعيين فقط من خلال شيء ما مطلق خارجنا، تعني أيضاً أن تعيناتها لا يمكن شرحها، الآن هل هذه فرضية لا يمكن تسويغها تحت أي ظرف، *إلى المدى الذي يكون فيه التسويغ الممكن من أجل أية فرضية*، ذلك أنها تشرح الحقائق، وأن تقول بأنها موضحة، وأن تفترض في الوقت ذاته بأنها غير قابلة للإيضاح. إنه تناقض ذاتي "فيما يخص قدرات معينة، المجلد الخامس ص ٢٦٠، آبل ص ١٧٧.

[٤٧] يستبق بيرس فلسفة كاسيرر بصورة ما عن الأشكال الرمزية، في تقليد الكانتية كان كاسيرر المفكر الأول الذي حقق انعطافة من نقد الوعي الترنسندنتالي إلى النقد اللغوي، لم يعد باستطاعة الذهن أن يحقق تركيب الظاهرات عارياً: الرموز فقط بداية تجعل آثار ما هو غير معطي شفافة في المعطي. بذلك يصبح ما يخص عالم الداخل حاضراً أمام الروح من حيث أنه ينسج أشكالاً من ذاته يمكن بدورها أن تمثل حدسياً حقيقة فعلية غير متاحة، لا تبدو الحقيقة إلى العيان إلا كحقيقة ممثلة dargestellt، وهكذا فإن التمثيل الرمزي إنما هو الوظيفة الأساس للوعي الترنسندنتالي، ومن هنا فإن بيرس على قناعة "بأنه لا يوجد عنصر في الوعي الإنساني لا يماثله شيء ما في الكلمة." (المجلد الخامس ص٣١٤، آبل =

بشكل كلي من خلال الفكر، وسيرورة الاستخلاص المرتبط بالعلامة، بصرف النظر عن القوانين المنطقية التي تتبعها هذه السيرورة ، إنما هي متعلقة بتدفق المعلومات، وهي لا تتحرك بصورة محايثة، وإنما تستقبل نبضات التجربة، وإلا لكان على بيرس أن يضحي مثاليًا بالفارق بين الفكر وبين ما هو فعلي مُختبر بصورة محسوبية، ليس باستطاعتنا يقينًا أن نقفز فكريًا خارج بُعد التوسط، ذلك لأن المعارف كلها استدلالية، وما دمنا نتابع استخلاصاتنا انطلاقًا من مقدماتها فسوف نبقى أسرى في الدائرة المغلقة لتفسيراتنا: وحتى المعطيات الأخيرة ظاهريًا سوف تنحل ثانية في تفسيراتنا، من المؤكد أن سيرورة التحول من المواقف التي أضفيت عليها الإشكالية إلى تفسيرات جديدة معترف بها لا تُحرض إلا من قبل محركين أوائل مستقلين يشهدون على مقاومة الواقع ضد التفسيرات الخاطئة، ويتحولون إلى بواعث لسيرورات الفكر.

هذا التصور يؤدي إلى صعوبة ما تعيد إشكالية الشيء "في ذاته" الى مستوى جديد، كما أن مفهوم الحقيقة المرتبط بمنطق البحث الذي يربط صدقية الأقوال إلى منهج تحقق الإجماع، يقود كما أشرت سابقًا إلى مفهومٍ فعلية خاص بمنطق اللغة، وهو يقصر الواقعية على مجال وقائع يمكن أن تُمثل مبدئيًا في استخلاصات مقنعة، عندما تتم مطابقة "الوجود" مع "قابلية المعرفة" بهذا المعنى فإن مقولة "الشيء في ذاته"

=ص٢٢٣)، إن الإنجاز التلقائي لتمثيل العلامة هو شرط الاستقبالية المكنة، لا يتطابق نموذج الواقعية التصويرية بالنسبة إلى أية مرحلة من مراحل المعرفة، حتى بالنسبة إلى الطبقات الأساسية للإدراك. "إذا كانت الحال كذلك سيكون ما يجري تحت اسم تداعي الصور تداعيًا فعليًا للأحكام، يتجه تداعي الأفكار كما يقال طبقاً لثلاثة مبادئ هي. التشابه، التجاور والسببية. وسيكون في الوقت ذاته من الصحيح أن نقول بأن العلامات بما تحدده، تحدده على أساس المبادئ الثلاثة: التشابه، والتجاور والسببية. وسيكون خارج أي سؤال أن كل شيء علامة Zeichen بالنسبة إلى الكل إنما هي ما يتداعى بصورة مستديمة مع هذا الكل من خلال التشابه، والتجاور والسببية، علمًا بأنه من الطبيعي أن ينشأ شك فيما إذا كانت كل علامة تستدعي إلى الذاكرة الموضوع الذي شملته هذه العلامة. وهكذا يقوم تداعي الأفكار على أن حكمًا يستدعي حكمًا أخر تكون العلامة منبثقة عنه، غير أن هذا ليس شيئاً سوى الاستخلاص (نتائج أشكال العجز الأربعة. المجلد الخامس ص٣٠٧، أبل ص٢١٧). إلا أن بيرس لم يستطع مثل كاسيرر أن يضع الوحدة الترنسندنتالية للوعي تحت سيرورة توسط العلامة: أساساً ليست سيرورة توسط العلامة سوى استخلاص يتأسس فيه الفهم أولاً. "الإنسان يخلق الكلمة، والكلمة تعني اللاشيء الذي لا يسمح المرء بأن يعنيه، والذي ليس موجهًا إلا لإنسان ما. ولكن لأن الإنسان لا يستطيع أن يفكر إلا بكلمات أو برموز أخرى خارجية، فإنه يمكن لهذه الكلمات ولهذه الرموز أن تقول النقيض: أنت تعني لا شيء ذلك الذي لم نعلمك إياه، وفقط إلى الحد الذي تظهر فيه كيفية توجهك نحو كلمة ما على أنها تفسر فكرتك. وفي الحقيقة يتبادل الناس فيما بينهم فاعلية التربية، وكل تنامٍ لمعلومات إنسان يتضمن تناميًا مساويًا لمعلومات كلمة ما." (المجلد الخامس ص٣١٢، أبل ص ٢٢٣).

تصبح عديمة المعنى: "ليس لدينا مفهوم عن مطلق غير قابل للمعرفة[٤٨]" من جهة ثانية فإنما هو مباشر يستقبل فى تفسيرات فكرنا المستخلص، دون أن يكون بإمكانه أن يُمثل كمباشر وكمعطى نهائى، يجب على بيرس أن يؤكد استقلالية المحركين الأوائل المفردين وغير المتوسطين رمزيًا، مقابل توسط كلى لقاعدة التجربة التى يمكن أن تمتص فعلية الحقيقة وكيفياتها الخاصة فى محايثة سيرورة فكر تدور حول ذاتها، ولا يمكن أن تكون الواقعية **Realität** من نصيب هؤلاء، على الرغم من أن كل أقوالنا عما هو واقعى **Reales** متأسس فيهم إلى حد كبير، مفهوم الواقعية الذى يشتقه بيرس من مفهوم الحقيقة المنهجى يمنح أية فكرة حول ما هو نهائى واضح و غير متوسط، يقال عنه : "إنه يسير" كذلك الذى لا يقبل التحليل، ولا يقبل الشرح، ليس بالروحى، و يتدفق كتيار متواصل عبر حياتنا[٤٩]". يجب أن تُثبت الحقيقة والفعلية والتعدد النوعى طبقًا لحالات الوعى الحاضرة مباشرة، علمًا بأنه ليس لهذه الأشياء كلها ما يماثلها فى الواقع لأنها لا تمثل شيئًا، لأن ذلك الذى يناظر تعينات خاصة لتيار وعى مستمر ليس واقعيًا **Real**. وبيرس لا يخبئ هذه الصعوبة:

"فى كل لحظة نجد أنفسنا مالكى معلومات محددة، ومالكى عدد من معارف مستنبطة منطقيًا من خلال الاستقراء والفرضيات من معارف سابقة عليها، هى أقل عمومية وأقل وضوحًا، ونملك منها وعيًا أقل حيوية، وهذه بدورها قد تم استنباطها من معارف أخرى كانت أقل عمومية وأقل وضوحاً وأقل حيوية، وهكذا رجوعًا إلى الوراء حتى الأول المثالى الذى هو مفرد بالكامل وخارج الوعى تمامًا، هذا الأول المثالى المفرد، هو الجزيئى، الشيء فى ذاته، وهو كمثل هذا الشيء لايوجد بتاتًا، وهذا يعنى أنه لا يوجد شيء فى ذاته بعيداً عن مرجعية الفهم، على الرغم من أن الأشياء التى توجد بالعودة إلى الفهم لها وجودها الأكيد عندما يُصرف المرء النظر عن هذه العلاقة، إن المعارف التى تصلنا من خلال سلسلة لامتناهية من الاستقراءات والفرضيات (تلك السلسلة التى على الرغم من أنها كجزء مما قبل المنطق ولانهائية، فإن لها بداية فى الزمن كسيرورة مستمرة) تقسم إلى نوعين، معارف حقيقية ومعارف غير حقيقية، أو مثل معارف موضوعها واقعى، ومعارف موضوعها غير واقعى

[٤٨] المجلد الخامس ص ٢٦٥ .

[٤٩] المجلد الخامس ص ٢٨٩ .

ولكن ماذا نعنى بكلمة واقعى؟ إنه مفهوم كان علينا أن نمتلكه لأول مرة عندما اكتشفنا أنه يوجد ما هو غير واقعى، وهم، وهذا يعنى عندما صححنا أنفسنا للمرة الأولى. والآن إنه التمييز الذى يُطلب بمفرده منطقياً على أساس هذه الحقيقة، التمييز بين واحد يوجد بالتعينات الداخلية الخاصة، إلى أشكال النفى التى تنبع من فرط الحساسية، وبين واحد كما لو أنه وجد منذ أمد بعيد، الواقعى هو إذن ذلك الذى تنتج عنه فى النهاية سابقًا ولاحقًا معلومة وفكر يستخلص مستقلاً عن خواطرى وخواطرك(٥٠)".

ينكر بيرس شيئًا فى ذاته بمعنى الفلسفة الترنسندنتالية، الحقيقة الفعلية التى تنبه حواسنا، والتى تتجلى ضمن الشروط الترنسندنتالية لموضوعية ممكنة، لا يمكن أن يُتعرف عليها، المحمول "فعلى Wirklich" ليس له معنى قابل للتمثيل مستقلاً عن الوقائع التى يمكن أن نضع حولها أقوالاً صحيحة، لذلك لا يمكن لهذا "الأولى المثالى" الذى يجب أن يُقبل كمصدر لتدفق المعلومات، أن يصلح على أنه واقعى، لأن تيار التجارب الذاتية إنما هو المحسوب مقابل التعينات العامة التى كان قد تحقق حولها إجماع عام، لا يمكن لتعين يصح فقط من أجل كل من الذوات المفردة أن يعود إلى ما هو واقعى، فقط القناعات التى لها صدقيتها مستقلة عن فرط الحساسية الشخصية، والتى تؤكد صدقيتها المشتركة مقابل شكوك متكررة، هى ذاتها تمثل وقائع فعلية، لذلك لا يمكن أن نعزو وجوداً فى ذاته لتعبيرات المشاعر المفردة للإحساسات التى هى خاصة مطلقة، كما لا يمكن أن نرفعها إلى مستوى ما هو فعلى: فقط بالقدر الذى تنضم فيه إلى الاستخلاصات المتوسطة رمزياً، وبالقدر الذى تصبح فيه جزءًا مكونًا من التفسيرات يمكن لها أن تأخذ مضمونًا إدراكيًا سواء أكان ذلك المضمون صحيحًا أم خاطئًا.

هذه المحاججة ملزمة لكنها لا تحل المشكلة المطروحة، لأن ذلك الأولى المثالى، وإن كان لا يمكن تصوره كشىء فى ذاته، ليس إلى حد ما عدمًا، وكثيراً ما تتعلق فيه حقيقية وكيفيات فعلية استثنائية، ولذلك فإنه ليس من المعقول أن نضع تأثيرات الحواس وفرط الحساسية على سوية واحدة، تلك الأحداث النفسية ليست آراء خاصة، وهى تفتقد إجمالاً حالة الآراء وتتمسك بعالم عتبة التوجه القصدى، ولكن ألا تشكل فى الوقت ذاته أرضية كل قصدية؟ أليست التجارب الراهنة هى مصدر المعلومات التى تدخل فى الاستخلاصات المتضمنة للإدراك وللحكم، والتى تُعالَج فى سيرورات الفكر

[٥٠] نتائج أشكال العجز الأربعة، المجلد الخامس ص٣١١، أبل ص ٢١٩ وما بعدها.

وصولاً إلى قناعات نهائية؟ بالتأكيد إنها فقط ذلك الذى "انطلاقًا منه، يفكر المرء على أساس الرأى النهائى بأنه يوجد ما هو واقعي وما عدا ذلك لا شيء، ولكن ما مقدرة الأشياء الخارجية عنا فى تنبه الحواس[٥١]؟"

من أجل تجاوز الأحابيل الميتافيزيقية لنظرية المعرفة القديمة، والإفلات من خطر التجسيد كان على بيرس أن يُعيد صياغة هذا السؤال فى إطار مرجعية خاصة بمنطقه فى البحث، الواقعية كمفهوم كلي للمحمولات الممكنة كلها التى تظهر فى أقوال صحيحة حول الفعلية لم تعد تتعين من خلال الإنجازات المؤسسة لوعي ترنسندنتالى إطلاقًا، وإنما ومبدئياً من خلال سيرورة نهائية من الاستخلاصات والتفسيرات، من خلال مجهودات جماعية للمشاركين فى كل مرة في سيرورة البحث، من أجل السير قدماً إلى كلية قناعات صالحة وبالتالى معترف بها على أنها عامة ودائمة، كان على قوة تأثر الحواس تلك الحاضرة فى التجارب الراهنة القيام بوظيفة إضفاء الإشكالية على الآراء الصحيحة وتحريض اكتساب القناعات غير الإشكالية، إن تنبيه الحواس الذى تتأكد فيه الفعلية **Faktizität** والكيفية المباشرة للحقيقة الفعلية إنما هو سبب دائم من أجل إعادة صياغة التفسيرات القديمة فى صيغ جديدة، ومن ثمَّ فإن القدرة المنبهة للأشياء التى لا نستطيع أن نعزو لها وجوداً فى ذاته، ليست شيئًا آخر سوى قسر الواقع الذى يدفع إلى مراجعة أقوال خاطئة وإنتاج أقوال صحيحة:

> "وهكذا فإن القناعة بوجود موضوعات خارجة عنا، لا يمكن أن تُعرَف إلا كموضوعات، ما دامت تمارس قوة على حواسنا، لا تختلف عن القناعة بوجود تيار عام فى تاريخ الفكر البشرى من شأنه أن يؤدى إلى توافق تام لا بل إلى إجماع شامل[٥٢]." (قبول كاثوليكى).

يمثل قسر الواقع الذى يتجسد فى المباشرية النوعية للإحساسات المفردة والمشاعر حافزاً لتأسيس الفعلية فى صورة أقوال صحيحة، إلا أن هذا القسر لا يعود بذاته إلى الواقع، فكيف يمكن إذن أن نقول شيئًا ما عنه؟ فى الوقت الذى نشرح فيه المغزى من شيء ما لا يمكن أن يكون مشتركًا فى الفعلية، وبالتالى لايمكن أن يصبح موضوعاً لإدراك صحيح، فإننا نختلس ثانية مفهوم الشيء فى ذاته، وكان يمكن لبيرس أن يقف موقفا معارضاً، لأن قسر الواقعية ينحل بهذا القدر الذى تنتج فيه قدرته المحرضة وتدفع إلى الأمام بسيرورة البحث، كما تكون إدراكات صحيحة حول الواقع، وكان

[٥١] بيركلى - المجلد الثامن ص١٢، أبل ص ٢٦٠.

[٥٢] المصدر السابق.

يمكن إذن لقسر الواقع أن يكون مفهومًا متممًا لفكرة سيرورة البحث، وهو يعين مقابل الواقعية كمجموع الوقائع القابلة للمعرفة للعلاقة المختلة والتى توجد فى نقطة زمنية معطاة بين إدراكاتنا وبين الواقع، لم يحاجج بيرس هكذا وإنما بحث عن تسويغ لغوى.

لو أن بيرس حاجج بالمعنى المُشار إليه لكان قد توصل إلى الوعى بأنه كان عليه أن يحل إنكار الشىء فى ذاته عن طريق منطق البحث، يعود الفضل فى تحويل مضامين التجربة غير الهادفة إلى تمثيلات رمزية إلى التركيب **Synthesis** الذى يمكن أن تطلقه البرغماتية المنطقية وحدها فى إطار منطق سيرورة البحث، تناول بيرس هذه المشكلة مباشرة على مستوى مفهوم الفعلية اللغوى الخاص به، لأنه عندما يتحدد الواقع من خلال مجموع الأقوال الصحيحة، وعندما تكون هذه الأقوال تمثيلات رمزية، فلماذا إذن لا ينبغى أن يكون بالإمكان شرح بنية الواقع بالعودة إلى بنية اللغة؟

باستطاعتنا الآن أن نميز وظيفتين للغة: وظيفة دلالية **Signifikative** ووظيفة إشارية **Denotative**، بيرس يدعو بالواقعى **Real** الدلالية **Signifikata** كل المحمولات التى تظهر فى جمل صحيحة، أما الموضوعات الفردية التى يُضاف لها محمول صحيح فى حالة معطاة فهى إشارات **Denotata** لا تنتمى بطبيعتها إلى المضمون الدلالى، بهذه الطريقة يُتاح لنا أن نعين لغويًا لحظة على الفعلية لا يمكن أن تدخل فى المضمون الإسنادى للأقوال حول الفعلية،يميزبيرس"القوى" التى تكوِّن استخدامًا إشاريًا لعلامة ما عن العلاقات الكلية التى تكوِّن المحتوى الدلالى للعلامة، إن فعلية الحقيقة لا تتناسب مع أى مضمون لغوى. ولذلك فإننا لا نستطيع أن ننشئ مباشرةً أقوالاً عنها، وإن كان يمكن إدراكها بصورة غير مباشرة لأنها يمكن أن تُلحق بوظيفة دليل اللغة.

بطبيعة الحال لا يُغطى بشكل كامل ما يُسمى فى العلاقات الخاصة بنظرية المعرفة تنبيه حواسنا من خلال الأشياء خارجًا عنها، مع ترابط وظيفة تعيينية اللغة، فى الاستخدام الإشارى لِعلامة ما تؤكد فعلية الحقائق وبالتالى الإقحام المحض لوجود يواجه الذات دون توسط، ولكن ليس تلك النوعيات المضمونية، التى هى حاضرة فى حالات الوعى المفردة،يعبرقسر الواقع عن نفسه ليس فقط فى مقاومة الأشياء إجمالاً، وإنما فى مقاومة نوعية ضد تفسيرات محددة، إلى جانب حقيقة الأشياء فإن هذا القسر يتضمن لحظة مضمونية دون ألا ينظر إلى تدفق المعلومات، ولا يتردد بيرس لذلك فى أن يدخل مقولة ثالثة أى الكيفية المحضة إلى جانب وظيفة التمثيل ووظيفة التعيين للمعرفة المتوسطة رمزيًا:

"يوجد إذن طبقًا لذلك ... ثلاثة عناصر للفكر: "الأول الوظيفة التمثيلية وهي التي تسمح بأن تكون تمثلا، العنصر الثاني الاستخدام الإشاري أو الارتباط الواقعي، وهو الذي يجعل فكرة ما في علاقة مع فكرة أخرى، أما العنصر الثالث فهو الكيفية المادية أو الشعور بالوجود هكذا (how it feels) ذلك الذي يمنح كيفية ما للفكرة[٥٣]".

في موقع آخر توجد صياغة قريبة مما تقدم، ذلك أن المقولات الثلاث كلها: التمثل، والتعيين والكيفية قد تم استقاؤها بشكل متساوٍ من وظائف اللغة، يمكن أن تتجلى العلامة كرمز يعرض شيئاً ما، كدليل يشير إلى شيء ما، كأيقونة تصور شيئًا ما:

"للعلامة من هذا النوع ثلاث دلالات: فهي أولاً علامة بالعلاقة مع فكرة ما تفسر هذه العلامة، وهي ثانيًا علامة بالنسبة إلى موضوع، توجد العلامة بالنسبة إليه مساويةً لتلك الفكرة في المعنى، وهي ثالثًا علامة في وجهة نظر أو في كيفية تضع العلامة في علاقة مع موضوعها[٥٤]".

ليس من السهل أن نرى من أية زاوية ينبغي أن تتميز الوظيفة الثالثة للغة عن الأولى، عندما نأخذ كمثال بالنسبة إلى استخدام العلامة الأيقوني تمثالاً أو صورة وجهية، عند ذلك لا بد أن نميز يقينًا الوظيفتين عن رموز الكلام العادية أو الجمل من خلال أن الأساس الشيئي للعلامة يتقاسم سمات معينة مع الموضوعات المعنية ذلك أننا نستطيع أن نؤكد علاقة تشابه فيما بينها، غير أن وظيفة التصوير التي تحققها مثل هذه العلامات الأيقونية ليست في الحقيقة سوى حالة خاصة من وظيفة العرض، وبإمكاننا أن نتصور تكوينيًا العرض كتجريد للتصوير Abbildung لكن التمثيل هو الاثنان معًا، الكيفية ليست سوى تعين مستقل ثالث لبنية اللغة التي تتميز عن العرض Darslellung والتأشير Denotation عندما تعود إلى أساس العلامة الشيئية، وهكذا يمكن أن نقرأ بعض الصفحات فيما بعد:

"لأن العلامة ليست متطابقة مع الشيء المتعين ... يجب أن تملك بدهيًا بعض سمات مميزة تعود في ذاتها إلى الشيء وليس لها علاقة مع وظيفته التمثيلية، وهذه أسميها الكيفية المادية لعلامة ما، وكممثل لمثل هذه الكيفيات نجده لدى كلمة إنسان Man لنفهم الحقيقة بأن هذه الكلمة تتألف من ثلاثة أحرف، أي ثنائية البعد ودونما بروز[٥٥]".

[٥٣] نتائج أشكال العجز الأربعة المجلد الخامس ص ؟؟ أبل ص ٢٠٤ .

[٥٤] المصدر السابق أبل ص ١٩٨ .

[٥٥] المصدر السابق أبل ص ٢٠٠ .

عندما نفهم المسألة بهذا المعنى تكون الكيفية بمثابة تعيّن لخاصية علامة اللغات، غير أن المقولة المنقاة من علاقة استخدامها الأيقونية لم تعد تصف أية وظيفة للغة، بالنسبة إلى جلاء مفهوم الواقع الخاص بالمنطق اللغوى لا تسهم هذه الأيقونة بشىء ما، لأنه من هذه الزاوية لا يكون للكيفية كمقولة لغوية أية أهمية إلا بمقدار ما توجد من أجل ما هو مباشر ومن أجل مضمون التجربة غير الهادف، الذى يتم توسطه للعرض الرمزى، عدم قابلية الإدراك اللغوية للمباشر يتجلى فى أن هذا المباشر يكون معطى فى الإحساسات الفردية التى هى من جانبها لا عقلانية بالكامل.

"كل... ما لا يمكن مقارنته بالكامل مع شىء ما آخر، إنما هو بصورة ما غير قابل للإيضاح، لأن الشرح يتشكل من وضع أشياء ضمن قوانين عامة أو ضمن مراتب طبيعية، وتبعًا لذلك فإن أية فكرة هى ببساطة وفى النهاية شىء غير قابل للإيضاح ما دامت تمثل شعوراً من نوع خاص[٥٦]".

ليس لحالات الوعي مضمون معرفي كأحداث مفردة، فهى أحداث نفسية تستجيب معها عضوية ما على مؤثرات محيطها، وهى لا تمثل شيئًا، يرى بيرس أن هذا التكون لا يقع فى تناقض مع مسلمةٍ ما، ذلك أن حقائق غير مفسرة لا يمكن أن يقر بها أحد:

"لأنه من جهة لا يمكن أن نفكر" "هذا هو حاضر بالنسبة لى" لأن حساسية الحواس قد مضت، قبل أن يكون لدينا الوقت الكافي لنقيم هذا الفكر، ومن جهة ثانية لا يمكننا استرجاع كيفية الشعور بتاتًا فى حال انقضائها، وبالتالى لا نعرف كيف كانت فى ذاتها ولذاتها، ولا أن نتعرف كيف كانت تبدو فى ذاتها، ولا حتى أن نكتشف وجود هذه الكيفية، قد تكون إذن فى شكل استخلاص من النظرية العامة لوعينا، فى هذه الحال نكتشفها ولكن ليس فى خاصيتها، وإنما كشيء ما حاضر للوعى، لكن كشىء ما حاضر يكون فيه كل شعور معادلاً للآخر ولا يطالب بأى إيضاح، لأنه لا يتضمن سوى ما هو عام، وهكذا لا يبقى شىء مما يمكن أن نقول عنه من المشاعر غير قابل للإيضاح، وإنما فقط ذلك الشىء الذى لا يمكن أن نتعرفه تأمليًا، نحن لا نسقط فى التناقض فى أن نجعل

[٥٦] المصدر السابق أبل ص ٢٠٢.

المتوسط غير متوسط، وأخيراً لا يوجد لفكرة حاضرة وبادية (والتى هى مجرد شعور) أى معنى وأية قيمة عقلية، لأن المعنى لا يقع فيما يفكر فيه كراهن، وإنما فيما تمثله هذه الفكرة، من خلال أنها يمكن أن تكون مرتبطة من خلال أفكار تنتج عنها، ذلك أن معنى فكرة ما إنما هو شىء احتمالى[٥٧]".

وهكذا فإن بيرس يميز بين تعبيرات مشاعر معممة Feelings وبين حركة العواطف المباشرة Emotions التى لا يمكن أن يكون لها مضمون قصدى وبالتالى ليست قادرة على أى تمثيل، بالمقابل يرى بيرس الإحساسات ضمن رؤية مزدوجة، فهى كأحداث نفسية من نوع خاص تنتمى إلى سيرورات الحياة العضوية، أما كمضامين إدراكية فإنها تدخل فى سيرورة الاستخلاص المتوسط للعلامة:

"وهكذا فإن حساسية الحواس إلى المدى الذى تمثل فيه شيئًا ما تتعين على أساس قانون منطقى من خلال معارف منبثقة، ولكن هذه المعارف تتحدد بأن حساسية الحواس سوف تنشأ لاحقًا، ولكن إلى المدى الذى تكون فيه حساسية الحواس مجرد شعور من نوع خاص، فإنها تتعين فقط من خلال قوة خفية وغير قابلة للإيضاح، وإلى هذا الحد لا يكون تمثيلاً وإنما مجرد الكيفية المادية لتمثيل ما[٥٨]".

ويبقى للمناقشة كيف تتصرف الحالات الوحيدة والمفردنة والملازمة للأحداث النفسية إزاء حساسيات الحواس المعممة رمزيًا والتى هى جزء مكون من التفسيرات، يعطى بيرس جوابًا من منطق اللغة على الموقع المذكور: الحساسية المفردة:

"ليست تمثلاً وإنما الكيفية المادية لتمثل ما، لأنه تماماً كما هو الحال لدى استخلاص التحديد مما هو محدد، فإن المسألة سيان بالنسبة إلى المنطقى، كيف يكون فيها وقع الكلمة المحددة أو عدد الأحرف التى تحتويها، وهكذا فى حال هذه الكلمة المشروطة بتأسيسنا فإنها لا تتعين من خلال قانون داخلى يمنح شعوراً موازياً للكلمة، الإحساس كشعور ليس شيئًا سوى الكيفية المادية لعلامة عقلية[٥٩]".

[٥٧] المجلد الخامس من أبل ص ٢٠٣ و ما بعد.

[٥٨] المجلد الخامس ٢٩١ أبل ٢٠٥ .

[٥٩] المجلد الخامس ٢٩١ أبل ٢٠٥ .

يريد بيرس أن يدرك علاقة مضمون التجربة غير الهادفة وصولاً إلى العرض الرمزى طبقاً لنموذج اللغة: والاثنان يتصرفان إزاء بعضهما البعض تماماً مثلما تتصرف القاعدة الشيئية لعلامة ما إزاء المضمون الرمزى(٦٠).

بالنسبة إلى مشكلتنا: مثلما يمكن أن تدخل ما قبل رمزياً مضامين المعلومات الجارية فى السيرورات المتوسطة رمزياً للاستخلاص، فإن النموذج لا يمنح عند ذلك شيئاً ما، إلا عندما ندرك نوعية العلامة ليس فقط كأساس علامة وإنما فى الوقت ذاته كصورة معينة **Abbild** من خلال علاقات التشابه أى كأيقونة، ولأن وظيفة التصوير كما أشير ليست سوى حالة خاصة لوظيفة العرض، كان بإمكاننا أن نختلس على هذا الطريق بالنسبة إلى الأحداث النفسية ما تفتقده: المضمون الرمزى، ينبغى أن يصيب مفهوم الكيفية من جهة لحظة المباشرية من الإحساسات المفردة، ومن جهة ثانية ينبغى أن يتضمن وظيفة عرض أساسية، أما محاولة اشتقاق لغوى لهذه "الكيفية" فيجب أن تبوء بالإخفاق، فإما أن تناسب هذه الكيفية المادة الأساس للعلامة، عند ذلك لا تكون أيقونية، وإنما أنها تحافظ على سمة التصوير لديها، عند ذلك تكون فقط ملحقة بالرمز العارض و لن تكون مباشرة، الكيفية لا تسمح إذن باشتقاقها بالطريقة ذاتها مثل الفعلية من بنية اللغة، ففى الوقت الذى لا يمكن فيه أن تتطابق هذه البنية مع وظيفة

[٦٠] وأيضاً إعادة التأسيس الواضحة للمحاولة الخاصة "لآبل" من أجل التوفيق ما بين مفهوم المعرفة التجريبى ومفهوم المعرفة الدلالى **Semiotisch**، إلا أن هذه المحاولة لم تتغلب على الصعوبة "يقربيرس نموذج التأثر السببى للحواس من خلال أشياء العالم الخارجى، كما يقر التصور بأننا على أساس العلامات الطبيعية (الانطباعات فى الوعى) نستدل على الوجود وعلى خصائص الأشياء فى العالم الخارجى. غير أن بيرس لا يماهى تأثير الحواس فى الانطباعات مع المعرفة (التى يجب أن ينظر إليها فى هذه الحال على أنها بالدرجة الأولى استبطانية، حدسية، دونما ارتباط باستخدام العلامة)، بل يماهى المعرفة مع الاستخلاص الفرضى **Hypothetisch** مع أشياء العالم الخارجى. ذلك الاستخلاص الذى ينتج على أساس شروط قابلة للبحث فيزيائياً - فيزيولوجياً محضة (تنبيه الأعصاب فى المواجهة العقلية مع الحقيقة الفظة) وعلى أساس نوعية العلامة للحقائق النفسية، التى هى ذاتها ليست المعرفة (ما يسمى المشاعر التى تكون فيها نتائج إثارة الأعصاب محض كيفية ومعطاة بطريقة التعين العاطفى). المعرفة بالنسبة إلى بيرس ليست صيرورة تأثير من خلال أشياء فى ذاتها، وليست حدساً لحقائق معطاة، وإنما توسط **Vermittlung** رأى متماسك حول ما هو واقعى **Reale**، وهذا يعنى توسط لتمثيل تام للأشياء الخارجية. وهذه تشير إلى وجودها فى المواجهة القابلة للبحث فيزيائياً - فيزيولوجياً للذات مع الموضوع وفى التنوع المضطرب للحقائق الخاصة بالمشاعر لعلامات التعبير النوعية أو تشابهات "أيقونات" وجودها هكذا، تلك التشابهات التى تختزل فى الاستخلاص الفرضى (التصور شىء ما كشىء ما) من خلال وجود محمول فى صورة رمز مفسر لوحدة جملة متماسكة حول الحقيقة الخارجية. مخطوطات بيرس المجلد الاول ص ٤٧ و ما بعدها.

التعيين للغة، فإنه لا يوجد لتلك النوعية معادل يمكن أن يُبرهن لغويًا على الأقوال حول حضور الوجود هكذا Sosein للأشياء في الحساسيات المفردة والمشاعر، لا يكفي مفهوم الواقعية المصاغ لغويًا مع بعدى الحقيقية (كمجموع كل الدالات الحقيقية Signifikate) وبعد الفعلية Faktizität (كمشترك كل الإشارات Denotationen المناسبة) من أجل أن يوضح كيف تعالج سيرورات الفكر ما قبل رمزيًا مضامين معلومات متدفقة، والاستخلاصات التى تنتج على المدى الطويل تجمع الآراء التى تغذى بالإحساسات والمشاعر المفردة: وهى لا تشير فقط إلى ما إذا كانت توجد حقيقة، وإنما إلى أية حقيقة موجودة بالفعل، طبقة الكيفيات المباشرة هذه تتجاوز المفهوم اللغوى للواقعية، ولذلك فقد كان على بيرس إما أن يوسع من أفق هذا المفهوم أنطولوجيًا وإما أن يعود من بعد اللغوية إلى نسق مرجعية منطق البحث ليحلل القواعد المنطقية للاستخلاص في علاقة موضوعية لسيرورة البحث كقواعد لتأسيس العالم.

يأخذ بيرس على عاتقه الحالتين وإن كان لم يتمكن من توضيح عدم توافق وجهتى النظر الاثنتين. التفسير الأنطولوجى يأخذ صورة نظرية مقولات حيث لا يمكن بواسطتها قراءة التعينات الأساسية للواقع انطلاقاً من بنية اللغة وإنما يمكن إدخالها فينومينولوجيًا[٦١]، يمكن لنا إهمال أنطولوجيا بيرس المتأخرة في هذا المجال، ما يهمنا هو السبب الذى قاد بيرس بالتحديد إلى استقلالية مفهوم الواقعية المرتبط بالمنطق اللغوى مقابل مفهوم الحقيقة المرتبط بمنطق البحث ومن ثم إلى متابعة التكون الأنطولوجى للمنطلق المرتبط بمنطق اللغة، أى إلى نظريته المقولاتية، ذلك الدافع ينتج من الإشكالية التى تتعلق بانحلال الشيء في ذاته: من تجديد الواقعية الكلية.

يفهم بيرس الواقع Realität على أنه ذلك الذى يناظر مجموع الأقوال الصحيحة، وهو يدعو ما هو حقيقى بالتفسيرات التى تصمد أمام الاختبارات المتكررة و يعترَف بها مشاركة بين الذوات على المدى الطويل، يستطيع بيرس أن يستخلص من تحديد الفعلية أن كل ما هو واقعى Real قابل للتعرف، وأننا نتعرف على الواقع إلى المدى الذى نتعرف فيه عليه، أى كما هو، إذن يجب أن توجد أيضًا وقائع كلية، والفرضية الأساس للإسمية لا يمكن مطابقتها مع مفهوم بيرس للواقع، بطبيعة الحال ليس للوقائع الكلية وجود باستقلالها عن المقولات التى نتحدث فيها عنها: "أن نقيم فرقًا بين المفهوم الصحيح لشيء ما وبين الشيء ذاته يعني... الشيء ذاته فقط منظورًا إليه من وجهتى نظر مختلفتين لأن الموضوع المباشر للفكر في حكم صحيح إنما هو الواقع[٦٢]" يصل

[٦١] المحاضرة الثانية حول البرغماتية مقدمة آبل ص ٤٨ ومورفي تطور فلسفة بيرس. ١٩٦١ ص ٣٠٣ و ما بعد.
[٦٢] بيركلى المجلد الثامن. آبل ص ٢٦٣ .

بيرس إلى القناعة بأن ماهية الواقعية تتطابق مع ما يقال عنها مما هو صحيح، إن فكرًا ظاهريًا كانتيًا يبدو أنه يتفق مع أسس الواقعية الكلية مع سحب الشيء في ذاته:

"من الجلي أن هذه النظرة إلى الواقع لا محيد عنها وأنها واقعية كلية لأنها تدخل مفاهيم عامة في الأحكام كلها وبالتالي في الآراء الصحيحة. وتبعًا لذلك يكون موضوع ما بصورة عامة واقعيًا كما في العيانية، إنه لمن الصحيح بصورة كلية أنه يوجد بياض في الأشياء البيضاء كلها، ومن الممكن أن يقال لكن بأسلوب آخر بأن الأشياء تمتلك بياضًا بمعنى أن البياض واقعي وموجود بسبب قوة فعل الفكر الذي يتعرفه، غير أن هذه الفكرة ليست اعتباطية أو عرضية موجودة في نوع من فرط الحساسية بل هي موجودة في الرأي النهائي. هذه النظرية تتضمن ظاهرية تعود إلى كانْت ولا علاقة لها بهيوم[٦٣]".

يريد بيرس أن يبقى متمسكًا بكانت، لأن العلاقات الكلية التي تكوِّن الواقعية لا يمكن أن يُفكر فيها بشكل صحيح إلا من علاقة التفسيرات الصحيحة الممكنة "لجماعة جواهر الفهم الفعلية كلها" من خلال جهة ثانية فإن انحلال الشيء في ذاته يمكن من تبديل المنظورات ومن ملاحظة الفعلية، ليس فقط ضمن وجهة نظر تكوين أقوال صحيحة، وإنما بالعكس، وأن يعمل على شرح تكوين الأقوال الصحيحة ضمن وجهة النظر الأنطولوجية في ذاتها لعموميات موجودة:

"من شأن النظرية الواقعية هذه أن تدمر على الفور فكرة الشيء في ذاته، فكرة شيء مستقل عن أية علاقة بالمفهوم الذي يمكن أن يمتلكه الوعي عنه، ومن المؤكـــد أن هذه النظرية لا يمكن أن تمنعنا، لا بل تشجعنا على ألا نرى في الظاهرات الحسية سوى علامات على الحقائق الواقعية، هذه الحقائق التي تمثلها الظاهرات لا تصبح السبب المعترف به لتأثيرات حساسية الحواس، وإنما النومينا **Noumena** أو المفاهيم المدركة عقليًا، والتي هي النواتج النهائية للفعلية الحقيقية التي تدفع إلى الحركة من خلال حساسية الحواس، مادة الحساسية تخضع بالكامل إلى المصادفة، والمعلومة ذاتها يمكن أن تتوسط عمليًا من خلال حواس مختلفة، أما الإجماع الشامل الذي يؤسس الحقيقة فليس مقصورًا بأية حال من الأحوال على الناس في هذه الحياة الدنيوية، أو على النوع

[٦٣] بيركلي المجلد الثامن. آبل ص ٢٦٢ .

البشرى، بل يمتد ليشمل جماعة الجواهر الفعلية كلها والتى ننتمي إليها، والتى من المحتمل أن تضم بعض من تختلف حواسهم عنا اختلافًا كليًا، ذلك أنه فى كل إجماع يمكن أن يدخل إسناد كيفية حسية فقط ضمن الاعتراف بأنه من خلال هذه الطريقة سوف تُنبِّه أنواع معينة من الحواس(٦٤)".

تدفع الاستقلالية الخاصة بالواقعية الكلية للوقائع الممثلة فى أقوال صحيحة إلى موقف يلحق نموذج اللغة بالفعلية ذاتها: وهو رمزى بمعنى أنه فى كل مرة تُدلل التنبيهات النوعية للحواس (المفردة) على علاقة كلية موجودة مستقلة عن حالات الوعى الراهنة، والعام يُمثل من خلال خصائصه المحسوبة، كما هو الحال فى معنى كلمة من خلال الأسس الشيئية المتنوعة التي يمكن أن تعمل كعلامة كلمة، العيانى يبنى علاقة إحالة هى ذاتها عيانية، غير متوسطة، محسوبة، مضطربة وعرضية، ولكنها تشير إلى الكليات الموضوعية ذاتها بالنسبة إلى جماعة كل الجواهر المدركة، ضرورية ولا متغيرة: أننا نجلبها من خلال الظاهرات الحسية العيانية إلى العام الحاضر فى الوجود.

الأقوال الأنطولوجية حول موقف الواقعية، تفسِّر من حيث لا تدرى سيرورة التوسط التى نتعرف من خلالها على الواقع فى حين أن مفهوم الواقعى لم يدخل بدايةً إلا كمعادل لسيرورة البحث التى ضمنت بشكل نهائى الاكتساب التراكمى للأقوال ذات الصدقية، وما دمنا نتذكر نقطة الانطلاق هذه، فعلينا أن نتبصر فى الواقعية الكلية حسب صياغة بيرس على أنها إضفاء أنطولوجيا على سؤال منهجى أصلاً من حيث المنطلق، لقد طُرحت مشكلة علاقة العام بالخاص بالنسبة إلى بيرس من خارج التقليد، بالتالى ليس كسؤال منطقى – أنطولوجى، وإنما بالعلاقة مع مفهوم الحقيقة المنهجى كسؤال منطق بحث، لقد حدد بيرس الحقيقة ضمن انطباع تقدم المعرفة الفعلى للعلوم الطبيعية من حيث أن قضايا كلية يمكن أن تكون صحيحة قبل كل شيء، وأنه لا يمكن أن يكون هنالك يقين قبل اكتمال سيرورة البحث حول الصلاحية النهائية لكل إدراك بمفرده؛ ذلك أن الإدراكات تتراكم بالتأكيد موضوعيًا فى العلاقة مع تقدم العلوم، تلك الإدراكات التى لا يمكن مراجعة صدقيتها قبل استكمال سيرورة البحث بالكامل : "على الرغم من أننا لا يمكن أبدًا أن نكون متأكدين بشكل مطلق بأن ذلك واقعى فى أية حالة

[٦٤] المجلد الثامن. أبل ص ٢٦١.

نوعية(٦٥)" من هذه الواقعة يدلل بيرس على وجود العام ... "ويتبع ذلك لأنه ليست أى من معارفنا متعينة بصورة مطلقة، ذلك أن العام يجب أن يمتلك وجوداً واقعياً(٦٦)".

تدفع حقيقة التقدم العلمي بيرس إلى أن يعين حصرياً حقيقة القضايا الكلية بالعودة إلى النهاية المستبقة لسيرورة البحث بالكامل، وأن يقبل فى الوقت ذاته أننا نصل موضوعيًا إلى أقوال صحيحة قبل استكمال تلك السيرورة بمقياس متنام- بالرغم من اللايقينية الذاتية حول حالة الحقيقة لكل واحد من هذه الأقوال. عندما تسير الأمور كذلك، فإنه يجب أن يكون بإمكاننا أن نستخلص مما هو فى ذاته **An Sich** فى كل مرة عدداً متناهيًا من الحالات المفردة من حقيقية كلية، على الرغم من أن صدقية هذا الإجراء ليست ملزمة بالنسبة إلينا، وإنما هى فى أحسن الحالات احتمالية. انطلاقا من منطق البحث يجب أن تكون الاستخلاصات التركيبية ممكنة. وهذه هى العلاقة المنهجية التى اصطدم بيرس فيها بمشكلة العلاقة بين العام والخاص.

يمكن لإدراك مرتبط بالواقعية الكلية أن يجعلنا نفهم أنطولوجيًا من اللحظة الأولى استخلاصاً تركيبياً - الإدراك بأن العام لا يوجد كتصور للذات العارفة، وإنما فى ذاته، أى أن الحالات العيانية التى يوجد فيها إنما تشير إليه، والمنطلق الخاص بمنطق البحث يلزم بيرس من جهة ثانية بمفهوم واقعية مشتق من مفهوم الحقيقة المنهجى، وعليه بالتالى أن يربط وجود العموميات **Allgemeinheiten** بالأقوال الكلية التى تصاغ منها هذه العموميات، وهكذا يرى بيرس نفسه ملزمًا على أن يوائم ما بين واقعية كلية وبين الأسس المترسخة لفلسفة ترنسندنتالية مستخدمة بحثيًا، وهو فى الحقيقة يحل مفهوم واقع معين لغويًا من منطلق مرتبط بمنطق البحث، ويكتفى بالتثبت من أن الواقعية تتأسس ضمن شروط الشكل النحوى للأقوال الكلية، ضمن هذا الشرط يبدو أن الصياغة الميتافيزيقية للواقعية الكلية تسمح بإعادة تشكيلها فى ما بعد ألسنية، غير أن عقبة الترنسندنتالية اللغوية تتجلى كما أشير فى لحظة التنوع الكيفى المباشر التى تضمن كما هو الحال فى لحظة الحقيقة استقلالية الموجود عن تفسيراتنا للموجود، ولهذا السبب يجب أن تظهر فى النهاية نظرية مقولات بدلاً من منطق لغة، تلك النظرية التى تغادر خفيةً المنطلق الترنسندنتالى، وتجدد الأنطولوجيا بصورة غير مقنعة إجمالاً، على هذا الأساس يمكن فقط لتماهى المفهوم مع الشىء الذى تتبّعه بدايةً بيرس من مفهوم منهجى للحقيقة، وبالتالى فهمه كشرح لحقيقة التقدم العلمى، أن يعلل من منطلق

[٦٥] نتائج أشكال العجز الأربعة - المجلد الخامس. أبل ص ٢٢١.

[٦٦] المصدر السابق.

مثالية غير بعيدة تماماً عن هيجل، لم يستخلص بيرس هذه النتيجة فى فلسفته المتأخرة بشكل دقيق، ولكن عندما أرى بشكل صحيح فإن تصور تجسيد متقدم للأفكار التى تتحكم بالفلسفة المتأخرة، لا يستطيع أن يحيد عن المفهوم الصعب للطبيعة كمفهوم ذات مطلقة، ونحن نريد أن نعود إلى نقطة انطلاق المحاججة المرتبطة بمنطق البحث للمحاججة.

يمكن لشروط إمكانية الاستخلاص التركيبى أن تُستقصى فى بعد سيرورة البحث ذاتها، وليس من الضرورى أن تزحزح مشكلة العلاقة بين العام والخاص بصورة متعجلة من المستوى المنهجى إلى المستوى الأنطولوجى، المشكلة تطرح نفسها بشكل آخر: كيف تُخلق الشروط الترنسندنتالية لسيرورة بحث تُموضَع فى إطارها الحقيقية ـ الفعلية، ذلك أننا ندرك الخاص فى العام، وتحديداً أننا نستطيع أن نستخلص عدداً نهائيًا من الحالات المفردة من خلال صدقية قضايا جمل كلية؟ إنه لمن المعقول ضمن وجهة النظر الترنسندنتالية هذه أن نتحدث عن وجود العام فى لغة الواقعية الكلية **Universalienrealismus**، أكثر من ذلك نحن نؤسس ضمن الإطار الموضوع مع سيرورة البحث موضوعات التجربة الممكنة، ذلك أن الحقيقة الفعلية تستخلص فى تشكيل معين من العام والخاص، هذا التشكيل يتجلّى فى طرق الاستخلاص التى يتعلق بها منطقياً تقدم البحث.

٦- التأمل الذاتى للعلوم الطبيعية
نقد المعنى البرغماتى

يتحدث بيرس عن سيرورة الاستخلاص، ليس بالمعنى الضيق لاشتقاق منطقى لقضايا من قضايا، والاستخلاص Reasoning يمتد أكثر من ذلك إلى المحاجة التى نكتسب بمساعدتها أقوالاً صحيحة حول الواقع، الأشكال المنطقية للاستخلاص ليست قواعد الاكتساب الاستنتاجي لقضايا صحيحة تحليلاً، وإنما هى قواعد التحقق المنهجى تركيبًا لأقوال مبرمة، إن أشكال الاستخلاص الضرورية من منظور منطق البحث ليست سوى قواعد يمكن أن تُحول طبقًا لها وضمن شروط معلومات متدفقة أقوال إلى أقوال أخرى، بطبيعة الحال يجب أن يكون بالإمكان إرجاع كل معلومة مفردة بذاتها ثانية وعلى أقل تقدير إلى استخلاصات متضمنة من هذا النوع، لأننا لا يمكن أن نستند إلى المبادئ العليا ولا على الحقائق النهائية، عندما ينبغى أن يضمن تدفق المعلومات تلك اللحظتين اللتين تميزان أقوالاً حول الواقع الموجود فى ذاته، وتميز بالتالى المضمون الجديد نوعيًا والصدقية الفعلية للقضايا، عند ذلك يجب أن يتحقق تحول القناعات الإشكالية إلى تفسيرات صالحة طبقًا لقواعد معينة، من شأنها أن تُمكن فى الوقت ذاته من التحول الارتشاحى لمضامين التجربة غير الهادفة إلى عروض رمزية، أى حسب قواعد التركيب Synthesis.

يميز بيرس ثلاثة أشكال للاستخلاص: الاستنتاج، والاستقراء، والاستبعاد، الاستنتاج يبرهن على أن شيئًا ما يجب أن يسير طبقًا لطريقة محددة، والاستقراء يدل على أن شيئًا ما يسير فعليًا هكذا، الاستبعاد هو شكل المحاجة الذى يوسع آفق معرفتنا، وهو القاعدة التى ندخل طبقاً لها فرضيات جديدة، إلى هذا المدى يمارس الفكر الاستبعادى بمفرده سيرورة البحث ويتابعها، نحن نطور استنتاجيًا نتائج منطقية من الفرضيات ضمن دعم شروط البداية، نحن نطبق الفرضيات على حالات مفردة، ونستنتج هكذا تكهنات من الأحداث التى يجب أن تحصل عندما تكون الفرضية صحيحة، ونحن نختبر استقرائيًا فيما إذا كان التكهن صحيحاً، ثم ما هى درجة إمكانيته، فالاستقراء هو إذن الشكل المنطقى لسيرورة البحث الخاصة، إلى المدى الذى ينبغى فيه لهذه السيرورة أن تختبر الصدقية الفعلية للفرضيات، شكل الاستخلاص

الملزم تحليليًا أى الاستنتاج هو غير مهم من وجهة نظر منطق التقدم العلمى لأننا لا نكتسب استنتاجيًا معلومة جديدة[٦٧].

ما هو مهم انطلاقًا من منطق البحث إنما هما الاستبعاد والاستقراء، المعلومات المتدفقة من التجربة تدخل عن هذا الطريق فى تفسيراتنا، أما مضمون نظرياتنا حول الحقيقة الفعلية فيتسع أفقه استبعاديًا من خلال إيجاد فرضيات جديدة فى الوقت الذى نراقب فيه استقرائيًا توافق الفرضيات مع الحقائق:

> "الاستبعاد هو سيرورة النشوء لفرضية شارحة، إنها الطريقة المنطقية الوحيدة التى تدخل فكرة جديدة، لأن الاستقراء يعين منفردًا قيمة ما فقط، أما الاستنتاج فيطور فقط النتائج الضرورية لفرضية محضة ... أما التسويغ الوحيد للاستبعاد فيقوم على أن الاستنتاج يستطيع أن يشتق تكهنًا ما من صميم التوقع الاستبعادى، ذلك التكهن الذى يختبر من خلال الاستقراء، وأنه عندما ينبغى إجمالاً أن نختبر شيئًا ما أو أن نفهم الظاهرات، يجب أن يكون الاستبعاد الذى من خلاله يبدأ التحقق[٦٨]."

الاستخلاص الاستبعادى يراعى لغويًا لحظة الفعلية تلك غير القابلة للإدراك التى تتناولها نظرية المقولات لبيرس على أنها أولية أو كيفية، الاستخلاص الاستقرائى يتحمل المسؤولية عن اللحظة الأخرى، وعن حقيقة الفعلية التى تناسب وظيفة التعيين للغة وتظهر لاحقًا كمقولة للثنائية:

> "الاستنتاجات التى نؤسسها على الفرضية التى نتجت عن الاستبعاد تجلب تكهنات شرطية من زاوية تجربتنا المقبلة، وهذا يعنى أننا نستخلص استنتاجيًا: عندما تكون الفرضية صحيحة يجب أن يكون

[٦٧] فى الاستنتاج أو فى الاستخلاص الضرورى ننطلق من واقعة فرضية Hypothetisch نحددها وجهات نظر مجردة ومتعينة، يعود إلى هذه السمات المميزة التى لا نوليها أى اهتمام إبان حالة الاستخلاص فيما إذا كانت فرضية مقدماتنا تماثل بقليل أو كثير الواقعة فى العالم الخارجى، نحن نراقب هذه الواقعة الفرضية ونصل إلى الاستخلاص. كيف يمكن أن يبدو الأمر بصورة مستديمة مع الكلى من زاوية أخرى، وحيث يمكن أن تتحقق الفرضية بصورة مستديمة فى الزمان والمكان ليصبح شئ ما بشكل آخر، ذلك الذى لم يؤخذ هذه الفرضية بصورة دقيقة، يكون حقيقيا بصورة ثابتة "محاضرات حول البرغماتية" المجلد الخامس ص ١٦١.

[٦٨] المصدر السابق، ص١٧١.

لدينا ظاهرات مقبلة من النوع المعين من هذه الخصائص أو تلك، زيادة على ذلك نجرى سلسلة مما يشبه التجارب لنختبر هذه التكهنات ولنصل إلى تقدير نهائى لقيمة الفرضية، أنا أسمى هذه الطريقة الأخيرة بالاستقراء(٦٩)".

يميز بيرس شكل الاستخلاص التحليلى للاستنتاج من الاستبعاد والاستقراء و يسميه بالأشكال التركيبية للاستخلاص، منطقيًا يسمح هذان الشكلان الاثنان بإدراكهما كتنويعات للاستخلاص الضرورى، عندما نختار الاستخلاص "باربارا" كمثال نمطى للاستنتاج، فإننا نستطيع أن ندرك القضية الكلية للمقدمة الأولى على أنها فرضية قانونية، الحالة المفردة للمقدمة الثانية كتعبير بالنسبة إلى الشروط الأولية لفرضية قانونية، وفى النهاية ندرك النتيجة المنطقية على أنها تكهن. أنا أستنتج التكهن من القانون كنتيجة (تأثير) حالة ما (سبب)، يتكلم بيرس عن الاستبعاد عندما لا أشتق استنتاجيًا النتيجة من القانون والحالة، وإنما أشتق الحالة من النتيجة ومن القانون، تحت تعبير نتيجة نفهم فى هذه العلاقة حقيقة غير متكهن بها ولا يمكن أن يُتنبأ بها على أساس التفسيرات التى لها صدقيتها، وهذا ما لا يمكن إيضاحه لأننا نفتقد الفرضية التى كان بإمكاننا بمساعدتها أن نستدل من النتيجة على العلة، والإنجاز الخاص للاستبعاد يقوم لهذا السبب فى إيجاد واختراع فرضية مناسبة تسمح باستدلال هذا الاستخلاص من النتيجة والقانون إلى الحالة(٧٠)، يكون الحديث عند ذلك

[٦٩] المنهج العلمى – المجلد السابع هامش ١١٥– التعبير ما يشبه التجربة Quasi-Experiment ينبغى أن يقى من التفسير الضيق للاستقراء: "تحت تعبير ما يشبه التجربة أفهم مجموع طريقة إنتاج أو طريقة إيجاد واقعة ما تسمح بتطبيق تكهنات شرطية استنتجتها من الفرضية، والطريقة التى ألاحظ فيها إلى أى مدى تحقق التكهن. "(المصدر السابق) إن استراتيجية التحقق التى تتطلبها قاعدة الاستخلاص الاستقرائى تتضمن زيادة على ذلك اختيار النتائج الاحتمالية بقدر الإمكان وتختبر فرضية ما بشكل جدى كلما كان احتمال التزييف أكثر حدوثًا: "والتصديق يجب أن يقوم على أننى أبنى على الفرضية تكهنات من زاوية نتائج التجارب، وأجرى تجارب لأتثبت نوعيًا فيما إذا كانت هذه التكهنات صحيحة أو خاطئة والتى تكون حقيقتها غير احتمالية إلى حد كبير. المصدر السابق المجلد السابع ص ٨٩.

[٧٠] لقد أوجز بيرس تحت التعبير الاستبعاد Abduktion إجرائين مختلفين عن بعضهما البعض، دون أن يميز أحدهما عن الآخر بما يكفى من الوضوح. فهو من جهة يفهم تحت كلمة استبعاد فقط استخدام فرضية قانونية بهدف الشرح السببى: نحن نستدل من نتيجة ما بمساعدة قاعدة صحيحة على الحالة. هذا الاستخلاص يقود إلى فرضية شرح يمكن من جانبها أن تكون خاضعة للاختبار (هامش ٩٧ ص ١٦٥). فى هذا المقطع "الاستنتاج، الاستقراء والفرضية." (أبل ص ٣٧٢) يشرح بيرس هذا الاستخدام التوضيحى للاستخلاص الاستبعادى طبقاً لمثال نابليون – الاستخدام الهام للاستبعاد من أجل إعادة تأسيس إمكانية التقدم العلمى إنما يقوم بدور تجديدى، انطلاقًا من نتيجة مفاجئة، نفتش عن قاعدة =

عن الاستقراء عندما لا نستدل استنتاجيًا من القانون والحالة على النتيجة، ولا استبعاديًا من النتيجة والقانون على الحالة وإنما نستدل من الحالة والقانون على النتيجة، والحالة هى شروط التكهن المنتجة تجريبياً أو الملتمسة فيما يشبه التجريب، والحصيلة هى نتيجة التجربة Experiment التى تؤكد التكهن المشروط، يمكن الاستدلال من كلتا الحالتين على صدقية تلك الفرضية التى يمكن أن نشتق على أساسها النتيجة من الحالة، كما يمكن أن نشتق التكهن من الشروط.

من شأن علاقة أشكال الاستخلاص الثلاثة المرتبطة بمنطق البحث أن تعرض القواعد التى يجب علينا أن نسير طبقًا لها إذا كان ينبغى لسيرورة البحث أن تحقق التعيّن الذى تحدده هذه السيرورة: وأن تقود تحديداً على المدى الطويل إلى أقوال صحيحة حول الواقع، وأصعب من الإدراك الوصفى لهذه القواعد هو شرح: لماذا

نستدل بواسطتها على الحالة. القاعدة ذاتها لا يُعترف بها على أنها صالحة، لهذا السبب يكون عرض الاستخلاص الاستبعادى: من قاعدة (كمقدمة أولى) ومن نتيجة (كمقدمة ثانية) على الحالة (كاستخلاص) إلى الحالة (النتيجة) ليست مطابقة تماماً. الجملة الأمامية تنتج أولاً. إن إيجاداً مقوننًا، يخلو من مصادفة الخاطرة الصحيحة، لا يمكن التفكير فيه عند ذلك إلا عندما تلزم النتيجة غير المتوقعة لنفى متعين أى إلى تغيير الفرضية القانونية المدحضة ضمن مجال معنوى Semantisch معين سابقًا من قبل هذه الفرضية - إلى جانب ذلك يفكر بيرس بطبيعة الحال فى طريق التعميم ما فوق الاستقرائى. انطلاقاً من قانونية تجريبية تُعطى معها كل من الحالة والنتيجة نبحث عن فرضية قانونية يمكن أن نشتق منها واحداً من الحجمين الاثنين بمساعدة الآخرين: عند ذلك يكون لدينا "خليط من الاستقراء والفرضية حيث يدعم كل منهما الآخر، على أن معظم نظريات الفيزياء تملك مثل هذه السمة." (أبل ص ٣٨٩). يشرح بيرس هذه العلمية انطلاقًا من مثال نظرية غاست فى الحركة، ويعين من ثم العلاقة بين الاستبعاد والاستقراء على الشكل التالى: يقع الفرق بين الاستقراء وبين الفرضية فى أن الأول يدل على وجود الظاهرات كما كنا قد لاحظناها فى حالات مشابهة، بينما تقبل الفرضيات شيئاً ما يختلف عما لاحظناه بصورة مباشرة، وغالبًا ما يوجد شىء ما ليس من الممكن أن نلاحظه مباشرة. مقابل ذلك يأخذ الاستخلاص طبيعة الفرضية عندما نوسع أفق الاستقراء كليًا ليتجاوز حدود تجربتنا. وسوف يكون من العبث أن نقول بأنه لن يكون لنا ضمانة استقرائية من أجل التعميم الذى يتجاوز قليلاً حدود تجربتنا... عندما يكون استقراء ما قد تقدم كثيراً، فإننا لا نستطيع أن نمنحه الإيمان الكافى، وسيكون الأمر عند ذلك كما لو أننا نجد بأن مثل هذا الإقصاء سيوضح حقيقة ما كان بإمكاننا أن نلاحظها، ونلاحظها فعلاً (المصدر السابق). نحن نرى إذن أن بيرس يوجز بدايةً تحت كلمة إرجاء عمليتين مختلفتين، العملية الأولى تخدم من أجل الشرح السببى لحدث ما وتقود لدى فرضية قانونية معطاة إلى فرضية شرح. أما العملية الثانية بالمقابل فتخدم من أجل إيجاد فرضية قانونية. فى العملية الثانية تدور المسألة فى الحالة الهامة انطلاقاً من منطق البحث حول تعديل فرضية قانونية مدحضة من خلال نتيجة غير متوقعة، وقد تدور حول تصاعد ما فوق استقرائى لمعادلة مستقاة استقراء من أجل تساوى الشكل وصولاً إلى فرضية قانونية تصح بالنسبة إلى المعادلة.

تضمن هذه القواعد فعليًا هدف سيرورة البحث، شكل الاستخلاص الذى يقود باطنيا وبصورة ملزمة إلى أقوال صحيحة، الاستنتاج مدينٌ بهذه الميزة إلى التحليلية، وهذا، يعنى أنه لا يجلب معلومات جديدة ويبقى عقيمًا بالنسبة إلى تقدم المعرفة، بالمقابل فإن أشكال الاستخلاص التركيبية التى يقوم عليها هذا التقدم ليست ملزمة: ونحن لا نستطيع أن نرى قبليًا لماذا ينبغى أن يكون لها صدقيتها "نحن نعلم فقط هذا: عندما نتمسك مؤمنين بذلك الشكل من الاستخلاص سنقترب من الحقيقة فى النظرة الكلية[٧١]".

يتأمل بيرس من وقت إلى آخر شرحًا تجريبيًا بالنسبة إلى الصدقية المنبثقة من منطق البحث لكل من الاستبعاد والاستقراء، هذه القواعد المُنتَجة من أجل اكتساب المعلومات يمكن أن تكون مثل قانونية السلوك العضوى نتيجة الانتخاب الطبيعى، "كيف يمكن شرح وجود هذه المقدرة؟ بمعنى ما لا شك أنها تنتج من خلال الانتخاب الطبيعى، ولأن هذه المقدرة ضرورية لا محالة من أجل المحافظة على عضوية دقيقة هكذا مثل العضوية البشرية إذ لا يوجد أى عرق لم يحمل هذه المقدرة ليكون قادراً على الاستمرار فى الحياة، وهذا يشرح السبب الذى جعل هذه المقدرة تحقق ذاتها إلى هذه الدرجة من الاتساع ... ولكن كيف يمكن أن يكون ذلك ممكنا؟" يرى بيرس فى النهاية أن السؤال عن صلاحية القواعد المنطقية لا يمكن الإجابة عنه تجريبياً بصورة مباشرة، وإنما يتطلب تحديداً إجابة ترتبط بالمنطق الترنسندنتالى، "من خلال أى شىء تكون الحقائق فى العادة هكذا، كيف تمثلها استخلاصات استقرائية وفرضية من المقدمات الصحيحة؟ حقائق من النوع المحدد هى فى العادة صحيحة، عندما تكون الحقائق التى توجد بالنسبة إليها فى علاقات معينة (منطقية) صحيحة، ما السبب فى ذلك؟ هذا هو السؤال[٧٢]".

هذا السؤال هو سؤال ترنسندنتالى عن شروط المعرفة الممكنة، هذا يتجلى فى أن صدقية كل من الاستبعاد والاستقراء لا يمكن البرهنة عليها من خلال المنطق الصورى ولا تجريبياً (أو أنطولوجيًا من خلال الإشارة إلى بنية الفعلية): "فمن جهة لا يمكن أن تنتج صدقية استخلاص احتمالى من تعين الموضوعات، ولا من حقيقة ما، ومن جهة ثانية لا يمكن إرجاع مثل هذا الاستخلاص إلى ذلك الشكل الذى يملك صدقية مستقلاً عن الكيفية التى تقع الحقائق فيها[٧٣]" بطبيعة الحال يعيد بيرس سؤال كانْت ليس فى

[٧١] أسس الصلاحية – المجلد الخامس ٣٥٤، أبل ص ٢٤٥.

[٧٢] المصدر السابق – المجلد الخامس ص٣٤١، أبل ص٢٣٦ .

[٧٣] فيما يخص قدرات معينة – المجلد الخامس ص٢٤٧، أبل ص ٢٤١ .

نسق المرجعية الكانتى، وهو لا يبحث عن إمكانية الأحكام التركيبية قبليًا، وإنما عن إمكانية الفكر التركيبى إجمالاً، أقر كانْت بأن الأحكام التركيبية التى نتساءل بمساعدتها كيف يمكن أن تكون المعرفة ممكنة ترنسندنتاليًا، إنما لها صدقيتها إلزامًا مثل الأحكام التركيبية، يقول بيرس فقط بأن الاستخلاصات التركيبية يجب أن تصدق فعليًا، عندما ينبغى أن يكون شىء ما ممكنا مثل سيرورة بحث محسوبة بالكامل، ولأننا ملزمون بأن ندرك الفعلية كترابط لسيرورة بحث ناجحة على المدى الطويل، فإننا نستطيع من خلال أنه يوجد إجمالاً ما هو واقعى Reales أن نكون ضامنين للصدقية الفعلية للفكر التركيبى، أما السؤال عن شروط إمكانية هذا الفكر "فيعادل فى الأهمية السؤال لماذا يوجد شىء ما واقعى[٧٤] إجمالاً" وبيرس على قناعة بأنه يستطيع أن يجيب على هذا السؤال من خلال نظريته عن الواقعية Realität:

"عندما... لا يوجد شىء واقعى، عند ذلك يشترط أى سؤال بأنه يفترض بأن شيئًا ما يوجد - لأنه يؤكد إلحاحيته الخاصة - ذلك أنه توجد فقط أوهام، غير أن وجود الوهم ذاته إنما هو واقع، لأن الوهم يؤثر إما على الناس جميعًا وإما على بعضهم، فى الحالة الأولى يكون هذا الوهم بمثابة واقع متعادلاً مع نظريتنا عن الواقع، أما فى الحالة الأخيرة فيكون مستقلاً عن تركيب الذهن لأولئك الأفراد الذين هم خارج من يؤثر عليهم بالمصادفة، الجواب عن السؤال: لماذا يوجد شىء ما واقعى؟ هو إذن هذا: هذا السؤال يعنى قبولاً أن شيئًا ما موجود، ولكن لماذا يجب أن يكون واقعيًا؟ الجواب يقول بأن هذا الوجود إنما هو بالتحديد يمثل واقعًا... لذلك أطالب أولاً بأول بأن يُشار لى بأنه من الممكن أن أمثل نظرية منسجمة من زاوية صدقية قوانين المنطق الموضوع قيد الاستخدام[٧٥]".

إنه لمن السهل أن نرى بأن محاججة بيرس تتحرك فى حلقة مفرغة، وهو يشترط مع مفهوم الفعلية الخاص بمنطق البحث بأنه لا يمكن التفكير فى وجود واقعة ما مستقلة عن الاستخلاصات التركيبية، ومن ثم ينتج بطبيعة الحال من واقعة ما، ما دامت يجب أن تقبل فقط على أنها موجودة، إن أشكال الاستخلاص تلك يجب أن يكون لها صدقيتها، لقد أطلق نيتشه بالمقابل مفهومًا منظوريًا للحقيقة كما أطلق مفهوم الفعلية

[٧٤] المجلد الخامس ص٣٥١، أبل ص ٢٤٣.

[٧٥] أسس الصلاحية - المجلد الخامس ص٣٥٢؟؟، أبل ص ٢٤٣.

اللاعقلاني الذي يبين بأنه يمكن التفكير فعلياً في واقعية تظهر في تعددية تخيلات تعود إلى مرجعية ثابتة تختلف من موقع إلى آخر، وهي تؤسس ذاتها مبدئيًا كتنوع لأوجه بذاتها، على أساس هذا المفهوم المضاد لما يفهمه بيرس تحت كلمة واقعية يصبح اللغو جليًا: عندما ننطلق من أن الواقعية تتكون غير مستقلة عن القواعد التي توجد ضمنها سيرورة البحث، فإنه لا يمكن عند ذلك أن يؤدي التدليل على هذه الواقعية إلى التقدم نحو تعليل صدقية قواعد البحث أي أشكال الاستخلاص[٧٦].

من أجل صدقية هذه القواعد يتحدث بيرس فقط عن القناعة الأساسية، بأنه حتى الآن وجدت سيرورة تعلم تراكمية، يجب أن تقود إلى معرفة كاملة بالواقع إذا ما تمت متابعتها منهجيًا على مدى كافٍ كسيرورة بحث، و بذلك ترتبط مسلمة الأمل بتحقق الشروط التجريبية التي تستطيع سيرورة البحث ضمنها أن تصل فعليًا إلى اكتمالها، غير أن هذا لا يجيب عن السؤال: "من خلال أي شيء تكون الحقائق في العادة هكذا وكيف تمثلها استخلاصات استقرائية وفرضية من المقدمات الصحيحة ؟"

يمكن فقط لصدقية القواعد المنطقية لسيرورة البحث أن تكون هي ذاتها صدقية القواعد الترنسندنتالية عندما نفهم هذه السيرورة كنسق مرجعية لموضعة الفعلية الممكنة، من جهة ثانية لا يمكن لأشكال الاستخلاص أن تُدرك بالضرورة ترنسندنتاليًا بصرف النظر عن الظرف التي تنشأ فيه، ذلك لأنها لا تصلح بصورة كلية وفي كل زمان ومكان، وإنما فقط تعلل صدقية المنهج الذي يقود على المدى الطويل إلى أقوال صحيحة، الأشكال التركيبية للاستدلال تمكِّن من استخلاصات لا يمكن أن تُسوغ من خلال أنها بالضرورة صحيحة أو احتمالية، و يعود الفضل في صدقيتها إلى الظرف فقط ذلك أنها نتائج منهجٍ ما "يجب أن يقود الباحث عندما يتبعه بصورة دائمة إما إلى الحقيقة، وإما أن يوجه استخلاصاته إلى درجة أنها تقارب القيمة الحدية للحقيقة[٧٧]". القواعد المنطقية لسيرورة البحث لا ترسخ مطلقًا شروط المعرفة الممكنة مع الضرورة الترنسندنتالية، وإلا لكانت الأحكام المتضمنة فيها أحكاماً تركيبية قبلية، غير أنها ترسخ إجراءً ما يزيد من عدد الإدراكات المُعترف بها مشاركةً بين الذوات والمتحققة بصورة مستمرة ضمن الشروط التجريبية، تلك القواعد لها كتعينات منهج أهمية

[٧٦] لم يكن يناسب بيرس أن يذكر اللغو بالاسم: "لأن كل معرفة تنطلق من استخلاصات تركيبية، كان علينا بشكل متساوٍ أن نستخلص بأن كل أمن إنساني إنما هو موجود في معرفتنا، وأن السيرورات التي استقينا منها معرفتنا إنما هي من هذا النوع، أي أنها يجب أن تقود في العموم إلى استخلاصات صحيحة." : إمكانية الاستقراء المجلد الثاني ص٦٩٣، أبل ص٣٧٠.

[٧٧] المنهج العلمي – المجلد السابع ص ١١٠ .

الشروط الترنسندنتالية لموضوعات ممكنة للتجربة، عندما يضمن هذا المنهج حصرياً تحقق الأقوال الصحيحة، و لكن لا يمكن أن تُشتَق إطلاقًا من تكون وعى ما، لأنها تبقى بالجملة محسوبة.

لقد أثبت منهج البحث فعليًا جدارته من بين المناهج جميعًا التى تقود إلى إدراكات، يناقش بيرس إلى جانب المنهج العلمى ثلاثة مناهج: وهو يسميها: منهج التماسك **Method of tenaeity**، ومنهج السلطة **Method of authority**، والمنهج القبلى **apriori-method**، وكلها لها مزايا، غير أن مزايا المنهج العلمى تتفوق عليها، عندما يكون معيار التقويم فقط، بأية طريقة نصل بأفضل الحالات إلى إدراكات صحيحة بصورة حاسمة، إلى قناعات لا تُضفى عليها الإشكالية من خلال الأحداث المقبلة كلها وإنما تؤكد، تعلق هذا المعيار بأى معنى يمكن أن تتحقق صدقية استخلاصات سيرورة البحث، وفى الوقت الذى تُحدد فيه لدى كانت تعينات الوعى الترنسندنتالى، أشكال الحدس ومقولات الذهن، شروط موضوعية المعرفة ومعها معنى حقيقة الأقوال، فإن مفهوم الحقيقة هذا لا ينتج لدى بيرس من القواعد المنطقية لسيرورة البحث، وإنما بالدرجة الأولى من علاقة الحياة الموضوعية التى تحقق فيها سيرورة البحث وظائفها: وتحديداً رسوخ الآراء، وإلغاء اللايقين، واكتساب قناعات غير إشكالية - ترسيخ الاعتقاد **Fixation of belief**. العلاقة الموضوعية التى تحقق فيها أشكال الاستخلاص الثلاثة المهمة هذه إنما هى دائرة وظائف الفعل العقلانى الهادف. لأن القناعة تكون محددة من خلال أننا نوجه سلوكنا باتجاهها "فإنها تقوم بالدرجة الأولى على أن المرء مستعد نتيجةً للتفكير أن يقود سلوكه نحو الصيغة التى هو مقتنع بها [٧٨]، أثناء ذلك يكون "جوهر القناعة... إقامة طريقة فى السلوك، و القناعات المختلفة تتميز عن بعضها البعض من خلال النوع المختلف للأفعال التى تأتى بها إلى حيز الوجود[٧٩]".

القناعة هى قاعدة سلوك، ولكن ليس السلوك المتعين ذاته من خلال العادة، ضمان السلوك هو معيار صدقيته: القناعة تبقى غير إشكالية، ما دامت أشكال السلوك التى توجهها لا تخفق على محك الواقع، وما دامت عادة السلوك تتزعزع من خلال مقاومات الواقع، لا بد أن تنشأ شكوك حول التوجه الذى يقود السلوك، وتزعزع العادات يوقظ الشكوك بصلاحية المعتقدات المناسبة، والشك يحرض المجهودات من أجل إيجاد

[٧٨] محاضرات حول البرغماتية - المجلد الخامسص ٢٧.

[٧٩] كيف نجعل أفكارنا واضحة - المجلد الخامس ص٣٩٨ أبل ص٣٣٥.

إدراكات جديدة من شأنها أن ترسخ السلوك المزعزع(٨٠)، ولنتائج الاستخلاص التركيبى أهمية فقط فى دائرة وظائف هذا السلوك العقلانى الهادف و الاعتيادى والذى يُقاس طبقًا للنجاح، والقناعات الصحيحة تحدد مجال السلوك القادم الذى يملكه صاحب السلوك ويضعه تحت الرقابة(٨١).

القناعات ذات الصدقية هى أقوال كلية عن الواقع الذى يسمح بإعادة تشكيل ذاته ضمن شروط ابتدائية معطاة على أساس تكهنات مشروطة فى توصيات تقنية، وهذا وحده يمثل مضمون البرغماتية:

> "البرغماتية هى المبدأ الذى يرى بأن حكمًا نظريًا Theoretisch يمكن التعبير عنه فى جملة فى صيغة المضارع، إنما هى صيغة مضطربة لفكرة ما، معناها الوحيد، إذا افترضنا إجمالاً أن لها معنى، يوجد فى توجهها فى أن يخلق صدقية مبدأ عملى مناسب، يمكن أن يعبر عنها بجملة شرطية، فيما جوابها يوجد فى جملة طلبية(٨٢)".

من الفرضية الأساسية هذه يمكن اشتقاق معيار معنى برغماتى يسمح بإلغاء(٨٣) أقوال لا معنى لها، وبضبط معنى مفاهيم مشوشة، غير أن قصد ما يسميه بيرس بالبرغماتية، وفيما بعد، من أجل أن يميزه عن التفسير الخاطئ المشتق من علم النفس، يسميها بالبرغماتية الجديدة Pragmatizismus فيهدف إلى ما هو أبعد من ذلك،

[٨٠] ما البرغماتية؟ - المجلد الخامس ص ٤١٧.

[٨١] من أجل أن نطور معنى فكرة ما، علينا فقط أن نعين ببساطة أية أساليب للسلوك تنتج هذه الفكرة، لأن ما يعنيه موضوع ما يوجد ببساطة فى أساليب السلوك التى يتضمنها، والآن تتعلق هوية أسلوب السلوك بالكيفية التى تقودنا فيها إلى الفعل، ليس فقط ضمن مثل هذه الحالات كيف تصل احتمالاً إلى النشوء، وإنما ضمن مثل الحالات والكيفية التى كان بإمكانها أن تنشأ فيها، عندما كان من الممكن أن تكون غير احتمالية، أما ما هو أسلوب السلوك فيتعلق بمتى وكيف يدفعنا إلى التصرف (المصدر السابق - المجلد الخامس ص٤٠٠، أبل ص ٣٣٧).

[٨٢] محاضرات حول البرغماتية - المجلد الخامس ص ١٨.

[٨٣] الصياغة المشهورة وإن كانت غير واضحة لما يسمى المبدأ البرغماتى موجودة فى مقالة تعود إلى سنة ١٨٧٨ "كيف نجعل أفكارنا واضحة"، المجلد الخامس ص٤٠٢، والمصدر السابق - المجلد الخامس ص ٣٩٨ ولقد شرح بيرس فى مقالة فى كتابه التعليمى حول البرغماتية والعائد إلى سنة ١٩٠٢هذا المبدأ - المجلد الخامس ص١ وما بعدها. وفى هذه المقالة توجد صياغة واضحة. من أجل أن نؤكد المعنى الخاص بالتصور الحقلى علينا أن ندرك أية نتائج عملية يمكن أن تنتج بالضرورة من حقيقة هذا التصور. ومجموع هذه النتائج يجب أن تكون المعنى الكلى لهذا التصور. المصدر السابق - المجلد الخامس ص٩.

والمسألة لا تدور حول اشتقاق معيار معنى، وإنما حول السؤال المركزى لمنطق بحث يسلس قياده من التأمل إلى تجربة الأساس للوضعية: كيف يكون التقدم العلمى ممكنًا، والبرغماتية تعطى جوابًا عن هذا السؤال من حيث أنها تضفى الشرعية على صدقية أشكال الاستخلاص التركيبية من العلاقة الترنسندنتالية للفعل الأداتى.

لقد تبلورت القناعات فى مفاهيم وهذه المفاهيم تسمح بشرحها فى أحكام كلية لها شكل فرضيات قانونية، على أنه يمكن شرح هذه الفرضيات حسب النتائج التى يمكن اشتقاقها منها كتكهنات مشروطة، أما تصحيح هذه المفاهيم وتوسيع أفقها فيتحرك فى سيرورات الاستخلاص التى يكتمل فيها كلٌ من الاستبعاد، والاستنتاج والاستقراء كما تشترط بعضها بعضًا تبادليًا، المفاهيم والأحكام يمكن شرحها فى استخلاصات، كما أن الاستخلاصات تتكثف إلى أحكام ومفاهيم، غير أن "حركة (المفهوم)" هذه ليست مطلقة ولا مكتفية بذاتها، وهى تكتسب معناها حصرًا من نسق المرجعية Bezugssystem لفعل ممكن يتحكم به النجاح، أما هدفها فهو إزالة زعزعة السلوك، كل الأشكال المنطقية (مفهوم، حكم واستخلاص) إنما هى لذلك عائدة بالضرورة ترنسندنتاليًا إلى المعنى البرغماتى للعموميات الممثلة من خلال العلامة، والصيغة البدئية للعلاقة يعبر عنها فى التكهن المشروط حيث تدخل الأحداث ضمن شروط قابلة للتحديد وهذا يعنى أساسًا: ضمن شروط قابلة للمضاربة، ولهذا فإن معنى صدقية الأقوال يقاس على التصرف التقنى الممكن فى علاقة الحجوم التجريبية، تعود الأقوال إلى "ما سيفعل acts-Would وإلى ما سيعمل" لسلوك عادى، ولا يوجد تبلور لأحداث عادية يمكن أن تملأ بشكل كامل معنى ما سيكون) Would be"[٨٤] فى مقابل ذلك يكون هدف الفرضيات هو ضمان و توسيع الفعل الذى يتحكم به النجاح، "هدف الفرضية هو الذى من خلالها تخضع لاختبار التجربة كى تقود إلى تجنب أية مفاجأة، ولتأسيس عادة فى السلوك ذات توقع إيجابى ولا يمكن أن تتعرض إلى خيبة الأمل[٨٥]" وهكذا فإن أشكال الاستخلاص ليست فقط مترسخة لاحقًا فى دائرة وظائف الفعل الأداتى، بل إن هذه الدائرة كثيرًا ما تتضمن شروط صدقيتها، فى أحد المواقع يعارض بيرس منطق الأقوال لمورغان بالحجة التى تقول: "بأن المنطق الصورى لا يجوز أن يكون صوريا أكثر من اللازم، بل عليه أن يمثل حقيقة سايكولوجية، وإلا فإن الخطر سيحيق به كى يتراجع إلى لعبة رياضية[٨٦]" وهذا ليس المقصود منه سايكولوجيًا لأن بيرس

[٨٤] استقصاء البرغماتية – المجلد الخامس ص ٤٦٧ .

[٨٥] محاضرات فى البرغماتية – المجلد الخامس ص ١٩٧ .

[٨٦] مبادئ المنطق – المجلد الثانى ص ٧١٠ .

كثيرًا ما يحترس بقوة ضد استبدال المضامين القصدية عن طريق أحداث نفسية، ولكنه يصر في الوقت ذاته على أن الأشكال المنطقية إنما تنتمي مقولاتيًا إلى سيرورات الحياة الأساسية التي تأخذ في العلاقة معها وظائف محددة، وبيرس يدرك في هذا المعنى الأشكال الثلاثة للاستخلاص على أنها وظائف سيرورة حياة.

للاستنتاج بهذا المعنى أهمية "القرار" والنتيجة التي يؤدي إليها إنما هي استجابة سلوك محدد، لا بد أن تنتج من تطبيق قاعدة لسلوك عامة على حالة مفردة: "معرفة نتيجة ما (بمعنى قضية ختامية لقياس منطقي في حالة باربارا) لكي نتصرف لدى قضية معطاة بطريقة نوعية لها طبيعة قرار[٨٧]". من أجل التأكد بأن السيرورة الدائرية لفعل يتحكم به النجاح إنما هو سيرورة حياة، يقيم بيرس تشابهًا بين استجابة السلوك الحيوانية الجارية حسب نموذج قوس الانعكاس وبين سلوك الإنسان العقلاني الهادف والمتوسط من خلال سيرورات الاستخلاص:

> "في الواقع يتحقق احتماليًا قياس منطقي في حالة باربارا، عندما ننبه قدم ضفدع مقطوع الرأس، والارتباط بين طريق الأعصاب المورد والمصدر، كما ينبغي أن نفكر فيه، يؤسس عادة سلوك (Nervous habit) كما يؤسس قاعدة السلوك التي تمثل المشابه السايكولوجي للمقدمة العامة في القياس المنطقي، الاختلال بالتوازن في منظومة العقد العصبية الذي يتسبب من خلال التنبيه، إنما هو الشكل الفيزيولوجي لما ينظر إليه سايكولوجيًا، أي حساسية حواس، أما ما ينظر إليه منطقيًا، فليس إلا ظهور حالة ما، التفريغ من خلال الطريق العصبي المصدر هو الشكل الفيزيولوجي لما هو سايكولوجيًا تحقق إرادة (Volition)، أما منطقيًا فهو الحصول على نتيجة ما، عندما ننتقل من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا للشبكة العصبية فإن التعادلات الفيزيولوجية تنفلت بسهولة من اهتماماتنا، غير أننا نجدها دائمًا في طريقة الملاحظة السايكولوجية:
>
> ١- عادة السلوك - التي هي في شكلها الأعلى فهم وتماثل المقدمات العامة في باربارا.
>
> ٢- الشعور (Feeling) أو وعي الحاضر بالتطابق مع القاعدة في باربارا.
>
> ٣- قرار الإرادة (Volition) بالتطابق مع النتيجة في باربارا[٨٨]".

[٨٧] المصدر السابق - المجلد الثاني ٧١١ - أبل ص ٢٢٩.

[٨٨] المصدر السابق - أبل ص ٢٢٩ .

يقود الاستبعاد إلى التنبيه الذى يطلق الفعل إلى "الحالة"، أما الاستقراء فيقود إلى "القاعدة" التى ترسخ السلوك، بالطريقة المماثلة التى يؤدى فيها الاستنتاج إلى استجابة السلوك ذاتها، إلى "النتيجة" يرى بيرس ضمن وجهة النظر هذه أنه من المعقول أن نلحق فى كل مرة عنصراً معينا من دائرة الفعل بأشكال الاستخلاص، الاستبعاد الذى يجد قاعدة مناسبة لنتيجة غير متوقعة ليعود يستخلص من حالة تشرح النتيجة، تطابق المبدأ الحسي: ومعطيات الحواس، مباشرة فى الظاهر فقط، يمكن أن تتطابَق فقط مع سيرورات الاستخلاص من خلال التوسط و ما يطابق الاستقراء الذى يستدل من الحالة ومن النتيجة على صدقية القاعدة التى تسمح باستنباط تكهن الحدث (النتيجة) من الشروط الابتدائية (الحالة) هو المبدأ الاعتيادى، الفرضيات الكلية التى تشكل أساس الفعل العقلانى الهادف إنما هى خاضعة لاختبار دائم، و ما دامت تجتاز الاختبار المستمر فبإمكانها أن تترسب كعادات سلوك، ما يطابق الاستنتاج الذى يستدل من القاعدة والحالة على النتيجة، ويسمح باستنباط تكهنات مشروطة، هو المبدأ الإرادى: على أن حدث الفعل العقلانى الهادف يمكن فهمه كتحقق للاستنتاج، كما أن الاستنتاج على العكس يمكن فهمه احتمالاً على أنه فعل أداتى مستبق[٨٩]، وهكذا تكتسب أشكال الاستخلاص فيما بينها علاقة منهجية فقط من خلال أهميتها فى دائرة وظائف الفعل الأداتى.

دائرة الفعل هذه لا تدرك بطبيعة الحال إحصائياً وإنما تراكمياً كإطار للسيرورات المتسلسلة، بالتأكيد يمكن إدراك الفعل الأداتى كمضاربة حسب قواعد ضمن شروط تجريبية، على أنه من الأكيد أيضاً أن من المعقول أن نلحق الاستبعاد بتطابق الشروط، ونلحق الاستقراء بإضفاء الاعتيادية على القواعد، كما نلحق الاستنتاج بممارسة المضاربة، غير أن علاقة الأحداث الرمزية للاستخلاص والأحداث وفعلية الفعل لا تصبح جليةً إلا عندما نفهم الفعل الأداتى على أنه تحكم بالشروط الخارجية للوجود، الذى لا يمكن أن يلتمس أو يمارس إلا ضمن شروط سيرورة تعلم تراكمية: كل فعل حسب قواعد تقنية إنما هو فى الوقت ذاته اختبار لهذه القواعد، كل إخفاق لفعل محكوم بالنجاح هو فى الوقت ذاته نقض فرضية، و كل إعادة توجيه لنسق سلوك مختل، إنما هو توسيع لقوة تحكم تقنية ممارسة، و نتيجة لسيرورة تعلم فى آن واحد، البحث هو صورة التأمل لسيرورة التعلم لما قبل علمية والموضوعة مع الفعل الأداتى، وسيرورة البحث تحقق ثلاثة شروط إضافية:

[٨٩] الاستنتاج، الاستقراء، الفرضية - المجلد الثانى ص٦٤٣، أبل ص ٣٩١.

١- أنها تعزل حدث التعلم عن سيرورة الحياة، ولهذا السبب تنكمش ممارسة العمليات إلى تحكمات مختارة بالنجاح.

٢- أنها تضمن الاكتمال والموثوقية المشتركة بين ذوات، ولهذا السبب يأخذ الفعل الشكل المجرد للتجربة والمتوسط من خلال طرق القياس.

٣- تكون نسق مسار المعرفة، ولهذا السبب تُدمَج ما أمكن من الفرضيات الكلية في علاقات نظرية بسيطة، وهذه العلاقات لها شكل أنساق أقوال استنتاجية - فرضية.

ما دام الإطار البرغماتي يبقى واعياً في سيرورتنا التعليمية فسوف يتم الاعتراف بتكون الفرضيات بالطريقة ذاتها كاشتقاق التكهنات المشروطة وكاختبار الفرضيات بمساعدة مثل هذه التكهنات على أنها عنصر ضروري في نسق الفعل المنظم ذاتياً وفي نسق التعلم المتراكم، إن مطابقة أحداث مفردة تتطلب مقولات تتضمن فرضيات قانونية عامة، لذلك يجب أن يُستحضر كل حدث يزيف تكهنا و مستخلصا من فرضية ما لكي يوضع ضمن فرضيات بديلة و نستطيع أن ندرك هذا الحدث إجمالاً على أنه شيء ما، في سيرورة البحث المأسسة تنفصل القضايا النظرية ومراقبات التجربة المضبوطة، ذلك أن البنية المنطقية تتعرض إلى الإنكار، وبذلك يتعلق إضفاء السايكولوجية على الوقائع المترابطة مع منطقية البحث، ذلك أن التزييفات تلزم بإنتاج استبعادي لفرضيات جديدة، وبالتالي تأخذ أهمية نفي متعين يصبح كعلاقة منطقية غير قابل للمعرفة، الاستبعاد يتبدى كحدث محسوب لسايكولوجية البحث ما دام كل من الاختبار، والمسلمة، والفعل والفرضية تعود إلى بعضها البعض خارجياً فقط، علينا فقط أن نرى ضمن الإطار الترنسندنتالي للفعل الأداتي بأنه في الحقيقة يجب أن تكون فرضيات جديدة حسب قواعد الاستبعاد، دون أن يُترك الأمر لرغبة المخيلة التي تخلق الفرضيات. في نسق المرجعية البرغماتية يصبح واضحاً من جهة ثانية أنه لا توجد علاقة منطقية حصرياً بين استنتاج الفرضيات القانونية وبين تأكيدها الاستقرائي، وإذا نظرنا منطقياً فبإمكان منطلق التجربة أن يكون ملزماً فقط في حالة التزييف[٩٠]، عندما لا يمكن نكران حقيقة التقدم العلمي جديا، عند ذلك لا يمكن شرح هذه الحقيقة إلا من خلال القدرة المصدقة للتأكد الاستقرائي على الفرضيات، لا يمكن تعليل صدقية الاستقراء والاستبعاد إلا من خلال تلك العلاقة ما بعد المنطقية **Metalogisch** مع

[٩٠] على ذلك تقوم أطروحة بوبر في التزييف. منطق البحث - الطبعة الثانية ١٩٩٦.

الاستنتاج التى توضع مع دائرة وظائف الفعل الأداتى كإطار ترنسندنتالى من أجل الترسيخ الممكن لعادات السلوك ومن أجل التوسع الممكن للمعرفة القابلة للتحول تقنياً.

الأهمية الترنسندنتالية لعلاقة الفعل المحكوم بالنجاح مع حالات الاستخلاص الثلاث تسمح لنا بأن ندلل على أننا نسير قدماً متعلمين من مواقف مضفاة عليها الإشكالية إلى قناعات جديدة قادرة على خلق عادات، فقط عندما ندرك الفعلية ضمن ترسيمة متعينة. لقد ترسخ تموضع فعلية الطبيعة من خلال أشكال الاستخلاص المنسقة فى دائرة أحداث، بإمكاننا أن نجد فرضيات جديدة فقط استبعادياً، وبعد ذلك نستطيع أن نستنتج منها تكهنات مشروطة، ومن ثم نستطيع أن نؤكد الفرضيات الموضوعة كأساس من خلال استقراء متواصل، وذلك عندما نلحق بالطبيعة ذاتها شيئًا ما مثل الفعل الأداتى، علينا أن نفعل كما لو أن الأحداث الخاضعة للملاحظة من إنتاجات ذات ما تستنبط استخلاصات دونما توقف ضمن شروط بداية محسوبة و حسب قضية نهائية لقواعد صالحة كلياً فى حالة باربارا، ومن ثم تنتج الأحداث المستنتجة فعليًا بالتوافق مع التكهنات الموضوعة من قبل، يمكن لتلك الذات أن تكون الطبيعة التى أضفت الاعتيادية على كل "قوانين الطبيعة" كقواعد لسلوكها، ومن ثم عندما يكون الإنسان الفاعل أداتيًا فى محيطه الخارجي ضمن وجهة النظر هذه، ويُسقط **Projiziert** ذاته كلاعب مقابل طبيعة فاعلة أداتيا، عند ذلك يستطيع أن يضع ذاته على طريق الأمل بنجاح منهجه:

> "نحن ندرك الطبيعة عادة هكذا، كما لو أنها تنفذ بصورة مستديمة استخلاصات استنتاجية فى حالة باربارا، هذه هى ميتافيزيقيا الطبيعية التجسيدية، نحن ندرك أن هنالك قوانين للطبيعة موجودة وهى قاعدتها أو مقدماتها *العامة*، نحن ندرك بأن هنالك حالات تدخل ضمن هذه الشروط، وهذه الحالات تتكون فى الإسنادية وفى وقوع الأسباب التى تمثل المفهوم المتوسط للقياس المنطقى (الطبيعة)، سوف ندرك فى النهاية أن حدوث الاسباب بقوة قوانين الطبيعة له آثاره، على أن هذه الاحداث إنما هى خلاصات القياس المنطقى (الطبيعة)، ومن حيث أننا ندرك الطبيعة بهذه الطريقة، فإننا نصل بصورة طبيعية إلى أن نجمل ثلاث وظائف لعلوم الطبيعة ونضعها أمام أعيننا:
>
> ١ ـ اكتشاف القوانين التى تحدث من خلال الاستقراء.
>
> ٢ ـ اكتشاف المسببات التى تحدث من خلال *الاستدلال الفرضى*.

٣ - التكهُّن بالتأثيرات التي تحدث من خلال الاستنتاج[٩١].

إسقاط ترسيمة الفعل الإنساني على الطبيعة يعني أن دائرة وظائف الفعل الأداتي للإطار الترنسندنتالي إنما هي التي ترسخ شروط الموضعة لأقوال ممكنة حول الفعلية، ولقد اتخذت دائرة الوظائف تلك شكل التجربة على مستوى سيرورة البحث: الشروط الترنسندنتالية للتجربة الممكنة إنما هي متماهية مع شروط التجريب الممكن، نحن نعرض في التجربة على أقل تقدير علاقة بين حجمين تجريبيين من خلال تتابع أحداث خاضعة للتحكم، وهذه العلاقة تحقق شرطين: فهي تسمح بالتعبير عنها نحوياً في شكل تكهن مشروط يمكن أن يستنتج من فرضية قانونية عامة بمساعدة شروط ابتدائية، في الوقت ذاته فإن هذه العلاقة يمكن عرضها فعليا في شكل فعل أداتي من شأنه أن يعالج الشروط الابتدائية لدرجة أنه يمكن مراقبة نجاح العملية عن طريق دخول التأثير، العلاقة بين الحجوم التجريبية التي تشكل أساس قانون الطبيعة يمكن النطق بها في جملة واحدة من الشكل: دائماً عندما يكون ومن ثم تكون Y ومن خلال الشكل يمكن أن يمثل في الوقت ذاته عملية تنتج حالة لا من خلال أنها تخلق معها الحالة X، القضية يمكن فهمها كصياغة للمشروع أو للقصد الذي يقود العملية، القضية هي الشكل التام للقناعة التي تعمل كقاعدة متعينة للفعل الأداتي.

تتحقق هذه القاعدة الآن من خلال عدد من العمليات القادمة والتي تتميز، عندما تكون القاعدة صحيحة تجريبيا، بأنها تؤدي إلى التأثير ذاته ضمن الشروط المتماثلة تماماً، ومن ثم يجب أن تعني أية واحدة من هذه العمليات أكثر من الحادثة المفردة التي هي ذاتها، كل تجربة مفردة تضمن لنا علاقة عامة يجب أن تتأكد ضمن الشروط المتماثلة تماماً وفي كل الإعادات المقبلة للتجربة ذاتها:

> "إنها فعليا ليست تجربة، وإنما ظاهرة تجريبية ينبغي أن يوجد فيها المعنى العقلاني. عندما يتحدث المجرب عن ظاهرة ما كما هو الحال في ظاهرة "هال*" أو ظاهرة "تسيمان**" وتعديلاتهما وظاهرة ميشلسن، أو ظاهرة رقعة الشطرنج، فإنه لا يعني حادثة ما بذاتها يمكن أن تكون قد

[٩١] مبادئ المنطق - المجلد الثاني ص٧١٣، أبل ص ٢٢٩.

[*] ظاهرة هال نسبة إلى العالم الأمريكي هال وفحواها أنه في موصل تيار كهربائي عمودي يمكن إنشاء توصيل تيار لحقل مغناطيسي وبالتالي يمكن بناء حقل كهربائي بصورة عمودية من أجل تيار كهربائي وحقل مغناطيسي معا - المترجم.

[**] ظاهرة تسيمان نسبة إلى العالم الهولندي تسيمان ومفادها أن خط الطيف يمكن أن ينقسم تحت تأثير حقل مغناطيسي قوي إلى مجموعة من الخطوط المفردة - المترجم.

اصطدمت بإنسان ما فى الماضى الميت، وإنما شىء ما يمكن أن يصطدم بالتالى بكل إنسان فى المستقبل الحى، يمكن أن يحقق شروطا معينة بذاتها، الظاهرة توجد فى الحقيقة فى أنه عندما يتصرف من يقوم فى التجربة في النهاية وحسب ترسيمة متعينة موجودة فى الرأس فلسوف يحدث شىء ما مختلف وسوف تزعزع شكوك المشككين كما النار السماوية من فوق محراب إلياس[٩٢]".

تتحقق التأثيرات المنجزة فى كل مرة ضمن شروط تجريبية **Experimentell** فى محاولة مفردة، وتعنى فعليًا تثبيت علاقة كلية، الحادثة المفردة هى فى *الوقت* ذاته ظاهرة عامة، لأنها تضمن أن كل العمليات المنفذة فى المستقبل والتى تعيد تجربة المنطلق ضمن الشروط نفسها، سوف تؤدى إلى التأثير ذاته، ذلك أن الأمور تسير هكذا، أى أن المسألة *ليست نتيجة التجربة وإنما* ضرورية قبليًا: يتحدد *الفعل التجريبى* من خلال أنه يسمح مبدئيًا بعددٍ ما من الإعادات الصارمة، ويلزم بتكرار النتائج، لأنه فقط ضمن هذا الشرط يمكن أن تجرى التجربة من أجل أهداف النقض الملزم مشاركة بين الذوات.

يمكن للحدود الممكنة لمجال استخدام فرضية قانونية مدركة كليًا أن تصبح موجودة من خلال تنوع نسقى للشروط الابتدائية، لأن التجربة تكفى من أجل اختبار تكهن متعين بصورة أساسية، القاعدة التقنية المتعينة، والتى أتبعها فى كل تجربة مفردة تحقق واحدة فقط من التكهنات العديدة إلى مالانهاية، التى يمكن أن أستنبطها من فرضية قانونية أساسية، غير أن كل واحد من هذه التأثيرات المنتجة ضمن شروط تجريبية إنما هو قبليًا عام، وهذا يعنى أنه يجب أن يدخل لدى إعادة التجربة بالضرورة ضمن شروط المنطلق غير المتنوعة، هذه القبلية مربوطة بشروط الفعل الأداتى، لأن الفعل التجريبى ليس سوى الشكل المضبوط للفعل الأداتى الذى جعلته عملية القياس ممكناً، دائرة وظائف الفعل التجريبى أو ما يشبه التجريبى تملك أهمية إطار ترنسندنتالى: وهكذا فإن الفعلية تُموضَع ضمن شروط التجربة، ذلك أن استجابة قابلة للملاحظة على عمل شروط المنطلق هى ترنسندنتالية و بالضرورة حادثة مفردة تمثل تاثيراً عامًا، يلاحظ بيرس فى أحد المواقع بأن مزحة البرغماتية هى استنباط علاقة ضرورية بين *العام والخاص*: "*تتعلق صدقية الاستقراء بالعلاقة الضرورية* بين *العام* والخاص، وعلى هذا تستند *البرغماتية* بصورة كاملة[٩٣]" ذلك أن أحداثا مفردة يجوز

[٩٢] ما هى البرغماتية ؟ المجلد الخامس ص ٤٢٥.

[٩٣] *الأشكال الثلاثة للاستنباط – المجلد الخامس* ص ١٧٠.

أن تُفسَّر على أنها عامة، و يتعلق الأمر بأن الفعلية تُموضع في دائرة وظائف الفعل الأداتي ضمن شروط معينة من شأنها أن تنتج هذه العلاقة الضرورية بين العام والخاص: "في كل مرة عندما يسلك المرء طبقًا للعقلانية الهادفة، فإنه يتصرف على أساس قناعة تكون مضمونة من خلال ظاهرة تجريبية[٩٤]".

هذا هو في الوقت ذاته جواب برغماتية متعينة طبقًا للمنطق الترنسندنتالي عن السؤال كيف يكون التقدم العلمي ممكنًا على أساس الاستخلاص التركيبي؟ لأن صدقية الاستخلاص الاستقرائي التي لا يمكن أن تُبرهَن منطقيا، تُسوَّغ منهجيًا من خلال البرهان بأن الحوادث المفردة التي يُستقرأ منها تُمثِل بوصفها ظاهرات منتجة تجريبيا تأثيرات عامة[٩٥].

[٩٤] ما البرغماتية – المجلد الخامس ص ٤٢٧.

[٩٥] بالمقابل لا يمكن البرهان على صلاحية الاستدلالات الاستبعادية إلا في حالة الاستبعاد البسيط وتحديداً في حال الشرح السببي [هامش ٧٢ ص ١٤٧] الاستخلاص الاستبعادي يقود من نتيجة ما بمساعدة قاعدة صحيحة من العلة، إلى فرضية سببية، يمكن أن تُختبر من خلال أنه يمكن اشتقاق تكهنات مشروطة من العلة المفترضة (كشروط المنطلق) ومن قواعد أخرى مختلفة، بهذه الطريقة نختبر صدقية *الشروحات الاستبعادية استقرائيًا* .[المجلد الثاني ٦٤٢] التسويغ المنهجي للاستقراء يمكن لهذا السبب وبصورة غير مباشرة أن يُستخدم من أجل هذا التسويغ، الاستخدام التمثيلي للاستبعاد ليس مهماً في العلاقة الخاصة بمنطق البحث. يقوم التقدم العلمي على التطبيق المجدد للاستبعاد، وتحديداً على أن الاستخلاص الاستبعادي من نتيجة غير متوقعة، والتي لا يمكن إيضاحها على أساس قواعد صحيحة، سوف يقودنا إلى افتراضات نظرية، وهذه هي حال تجربة ما مع منطلق مفاجئ، تلزمنا عل تغيير الفرضية القانونية، ذلك أنه منها ومن النتيجة يمكن استنباط شروط المنطلق الفعلية (كسبب للنتيجة). وتعديل الفرضية القانونية المنقوضة التي تشكل أساس تكهن خاطئ لا يحدث اعتباطا مثل استفاضة المخيلة التي تضع الفرضيات، وإنما حسب قواعد مؤكدة. غير أن قواعد هذا الاستبعاد لا تسمح بإرجاعها إلى أساس الاستقراء. ولا يمكن، كما أرى، تسويغها ضمن نسق المرجعية البرغماتي للفعل العقلاني الهادف إطلاقاً. يقوم الإنجاز الخاص والتجديدي للاستبعاد على معالجة تجربة سلبية، وبالتالي عل نفي متعين المنطلق السلبي لتجربة ما يلزمنا على إعادة تفسير المحمولات الأساس لهذه النظرية، التي كانت الفرضية المدحضة قد استنبطت منها، إبان ذلك يبدو الاستبعاد قابلاً لأن يُربَط بالفائض المتضمن لمضامين معاني المحمولات غير المستنفدة عملياتيًا Operationnell. وهذه مسألة غير إشكالية ما دامت نظرية ما قد تم استخدامها، غير أنه في حال إعادة تكوين النظرية فإنها تصبح مفتوحة في الحال، وترجع ثانية إلى أفق التجربة المرتبط باللغة المتداولة. والنماذج التي تحمل المنطلقات النظرية تنطلق في الحقيقة من التجارب الأولية للحياة اليومية [كوهين – بنية الثورات العلمية ١٩٦٧] لعب بيرس على هذه التجسيدية لتكوين النموذج العلمي. "لقد اقتنعت بعد سنوات من البحث الجاد والمتعمق ومع الرضا الكامل بأنه لا بد أن يقوم تصور تجسيدي ضمن الشروط المماثلة سواء أكان تكوين النظرية يمنح نواة التبلور الأفضل أم لا، فإن ذلك يقترب باحتمال كبير من الحقيقة أكثر من التصور الذي يحمل =

لأن الشروط الترنسندنتالية للمعرفة الممكنة ليست مخلوقة من الوعي وإنما من دائرة فعل، لذلك فإن المفهوم الترنسندنتالي للإمكانية يأخذ معنى إرشاد عياني من أجل فعل قادم: النجاحات الممكنة للعمليات القابلة للتحديد هي واقعية لأن هذه التأثيرات قد تحققت فعليًا، يتساوى في ذلك الزمان وكم من المرات أنفذ فيها هذه العمليات، عندما يحدث الأمر إجمالاً ضمن الشروط المحددة، التجارب التي هي ممكنة ضمن الشروط الترنسندنتالية للفعل الأداتي هي توصيات يمكن لي أن أختبرها من خلال الفعلية عندما أتدخل فيها عن طريق العمليات: أقيم تجارب بالضرورة ترنسندنتالياً فقط ضمن *الشرط الفعلي لنجاحات أو إخفاقات الأفعال الأداتية الممكنة*، عندما يجب أن تُدرك البرغماتية بهذا المعنى الصارم للمنطق الترنسندنتالي، عند ذلك يكون معنى صدقية الأقوال التجريبية هو: إن هذه الصدقية تعترف لكائن حي ما يتحرك في دائرة وظائف الفعل الأداتي حول محيطٍ ما يوجد فيه فعليًا بقوة التحكم التقني.

عندما نسمي الآن العلاقات التي تؤكِّد في أقوال كلية بأنها واقعية[٩٦] **Real**، بأي معنى يمكن لنا أن نتحدث عن وجود مثل هذه العموميات؟ يتبنى بيرس هذه المشكلة الكلية في العلاقة البرغماتية:

> "يبدو أنه من المفارقة أن نقر من اللحظة الأولى بأن " موضوع القناعة النهائية الذي يوجد فقط بوصفه نتيجةً لهذه القناعة، ينبغي هو ذاته أن يكون منتجا لها"، موضوع القناعة يوجد فقط لأن القناعة موجودة، غير أن هذا ليس الشيء ذاته عندما أقول إن الموضوع لا يبدأ بالوجود إلا عندما تبدأ القناعة كذلك بالوجود، نحن نقول بأن الماس قاسٍ، ولكن من أي شيء تتكون القسوة؟ إنها تتكون فقط من الحقيقة بأنه لا يوجد شيء ما يحز الماس؛ وتبعاً لذلك فإن قسوته تتكون فقط من خلال الحقيقة

=خصائص تجسيدية، عندما ينطلق الاستبعاد من خلال إخفاق العقل الأداتي، ويرجع إلى شرح قاعدة تجربة ما قبل علمية مخزونة في لغة التداول، عند ذلك يأخذ قوته التعديلية من علاقة الفعل التواصلي التي لا يدركها نسق المرجعية المرتبط بالفكر البرغماتي. من جهة ثانية تبقى دون مس العلاقة المنطقية للاستبعاد إضافة إلى شكلي الاستخلاص الاخرين التي تنتج فقط في دائرة وظائف الفعل الأداتي.

[٩٦] هذا الذي تقوله جملة صحيحة هو واقعي بمعنى أن يكون كما هو مستقلاً عن أي شيء يمكن أن أفكر فيه أنا أو أنت، أما إذا كانت الجملة الصحيحة جملة عامة شرطية بالنسبة إلى المستقبل عند ذلك يكون ما قد قيل فيها إنما هو عام من النوع الذي يتعين فيه أن يؤثر في السلوك البشري، وكذلك من النوع كما يعني *البرغماتي* الذي يكون مضمون المعنى العقلاني لكل مفهوم (المصدر السابق - المجلد الخامس ص٤٣٢).

بأن شيئا يحتك به بالقوة دون أن يتعرض من جراء ذلك إلى الحز، لو كان من غير الممكن أن يحك به أى شىء آخر من هذا النوع، لكان لا معنى لأن نقول بأن الماس قاس، كما أنه ليس ثمة أى معنى لأن نقول بأن الفضيلة قاسية أو أى تجريد آخر من هذا القبيل، ولكن على الرغم من أن القساوة تتكون بالكامل من خلال حقيقة أن حجراً آخر قد حك الماس، وهكذا لا يمكن أن نتصور بأن الماس يبدأ بأن يصبح قاسياً عندما بدأ الحجر الآخر بالحك فيه. نحن نقول على العكس من ذلك بأن الماس قاسٍ بصورة أبدية وأنه كان قاسيًا منذ وجوده، أو منذ أن بدأ يصبح ماساً، غير أنه لا توجد حقيقة ولا حادث، إجمالاً، لا شىء يميزه عن أى شىء آخر ليس قاسياً إلى هذه الدرجة، إلى أن جاء الحجر الآخر وصار يحك فيه[٩٧]".

فى مكان آخر يفاقم فيه بيرس مفارقة المفهوم الخاص بمنطق البحث للواقعية مرة ثانية وذلك بمساعدة المثل ذاته: "أليس عكساً شنيعاً لكلمة ومفهوم واقعى **Real** أن نقول بالمصادفة أن الماس لم يصل فى الوقت المناسب، وأن قسوة الماس قد منعته من امتلاك الواقعية التى كان يمكن أن يكون قد امتلكها دونما جدال؟[٩٨]".

تنحل المفارقة بسهولة بمعنى برغماتية متحققة ترنسندنتاليا: الواقعة الكلية "لقسوة" موضوع مسمى ماسا لها، عندما وما دام يوجد الماس، وجود مستقل عما إذا كان قد قام شخص ما بالمحاولة التى ترمى إلى حز قطعة ماس بمساعدة شىء حاد، من جهة ثانية ليس هنالك من معنى أن نمنح لموضوعٍ مسمى ماسا محمول "قسوة" عندما لا يمكن أن يُصنع القول تضمنا من زاوية نسق المرجعية للفعل الأداتى الممكن، ونحن نحسب حساب وجود الفعلية مستقلة عن الناس الذين يتصرفون أداتيا والذين لا يمكن أن ينتجوا إجماعًا حول أقوال بعينها، غير أن التعيين المسبق للخصائص يصيب على هذه الفعلية واقعةً تتأسس باديءً ذى بدء ضمن وجهة نظر التحكم التقنى الممكن، بهذا المعنى أفهم انحلال المفارقة الذى يقترحه بيرس فى "قضايا البرغماتية".

"علينا أن نتخلى عن الفكرة القائلة بأن الواقعة المخبأة (سواء أكانت علاقة بين ذرات أو أى شىء آخر) والتى تشكل واقع قسوة الماس، يمكن

[٩٧] منطق عام ١٨٧٣- المجلد السابع ص ٤٣٠ .

[٩٨] قضايا برغماتية - المجلد الخامس ص ٤٥٧ أدخل بيرس مثل الألماس بهذا المعنى ١٨٧٨ فى مقاله المشهور "كيف نجعل أفكارنا واضحة ؟" - المجلد الخامس ص٤٠٢ وما بعدها.

أن تكون موجودة، ولو عن طريق الإمكان في شيء ما آخر أكثر حقيقيةً في جملة شرطية عامة، إلى أى شيء يعود هذا كله، أى ما تعلمنا إياه الكيمياء، إذا لم يكن يعود إلى سلوك أنواع ممكنة لجوهر مادي؟ في أى شيء يوجد هذا السلوك، إذا لم يكن في جوهر هذا النوع عندما يتعرض لتأثير من هذا النوع، فلا بد أن ينتج عن ذلك نوع معين من النتيجة الحسية مماثلة لتجاربنا التى خضناها حتى الآن[٩٩]."

تقول طبقة التكهنات المشروطة كلها التى يمكن أن تشرح مفهوم القسوة، حول موضوع ما يحقق شروط منطلق هذه التكهنات، بأن قسوته توجد في ذاتها **Ansich** مستقلة عما إذا كنا سنجرى اختباراً واحداً أم لا. غير أن هذا الواقعة الكلية لا تكون واقعية فقط **Real** إلا بالعلاقة مع العمليات الممكنة من هذا النوع إجمالاً: الموضوع المسمى ماساً معطى إنما هو قاسٍ فقط ما دام يمكن أن يكوِّن كموضوع لتحكم تقنى ممكن، ويدخل في دائرة وظائف الفعل الأداتي.

عندما ينظر بيرس إلى حل المشكلة الكلية انطلاقًا من منطق البحث على أنه قابل للتحول فسوف يجد نفسه مضطراً بطبيعة الحال إلى أن يميز في مفهوم الفعلية بين ما هو مستقل عن سيرورات التعلم المتراكمة وعالم الإنسان المتكون من خلال قابلية التحكم التقني، وبين ما نصادفه في هذا الفعلية ما دامت، تدخل إلى عالمنا وتصبح معادلاً للأقوال الصحيحة حول الفعلية، هذا الفارق طاف فعلاً في مخيلة ماركس، وقد واجهه هايدغر شارحاً فيما اقتفى خطى هوسرل: الفارق بين الموجود وبين الوجود **Seiend und Sein**، ولقد كان على مفهوم الواقعية المنطلق برغماتياً من منطق البحث أن يحيط بهذا الفارق، وبيرس يقصر نفسه إبان ذلك على مفهوم الواقعية الذى يجهد نفسه كى يكون المعادل لكل الأقوال الصحيحة الممكنة.

يبدو من عقبة مفهوم الواقعية بأن بيرس لم يحقق منطلقه البرغماتى بمعنى منطق بحث ترنسندنتالي أو يطلقه ملتزما بنتائجه المنطقية، وهو يسقط متراجعا إلى الاضفاءات الأنطولوجية التى تبنى لها الصياغة اللغوية جسراً لمساءلة ترتبط في المبدأ بمنطق البحث. لنتذكر صياغة مثل الماس في منطق ١٨٧٣: "قسوته تتكون فقط من خلال حقيقة أن شيئا ما قد حُك فيه بقوة دون أن يستطيع أن يحزه من خلال ذلك." بيرس يرجع إلى شيء ما **(Something)** وليس إلى أحد ما يحك، إذن ليس إلى فعل أداتي لذاتٍ ما، وهو يكتفي بالانعطافة الموضوعية" ذلك أنٍ شيئا ما **(Anything)** قد حك

[٩٩] المصدر السابق - المجلد الخامس ص ٤٥٧.

فيه"، وهو يجرد من ذلك بأن الشروط الابتدائية التي يمكن بمساعدتها أن يُشترط تأثير عام من فرضيـة تنتج من خلال عملية - أو على أقل تقدير يجب أن تُدرك كما لو أنها أنتجت من خلال عملية ما، عند ذلك فقط تكون الحادثة المتكهن بها نتيجة فعل ما، يتمعن بيرس في الصياغة المستشهد بها لنسق المرجعية الذي تتأسس فيه الأحداث بالنسبة إلينا على أنها فاعلة أداتياً.

العلاقة المنحلة ما بين السبب والأثر من دائرة وظائف الفعل الأداتي تُلحق بالجملة التي تمت صياغتها فيها بصورة مباشرة (Something will happen under certain circumstances) عندما تدخل العملية التي تُعرض العلاقة من خلالها، بوصفها مجرد عرضية، يُسترد السؤال عن وجود العام على المستوى اللغوى: العلاقات الكلية توجد فى ذاتها Ansich، بطبيعة الحال كترابط أقوال صحيحة ممكنة حول الواقعية، لقد حاول بيرس أن يتجاوز لاحقًا صعوبات واقعيته الكلية المكسورة حقيقةً على مستوى الترنسندنتالية اللغوية، في تطورية طبيعية شجاعة، وفيها تبدو قوانين الطبيعة كعادات سلوك مترسبة لطبيعة خالقة natura naturans، في حين يجسد الناس بصورة مستديمة أفكاراً ويدفعون إلى الأمام بعقلانية الكون، بالقدر الذى يوجهون فيه فعلهم العقلانى الهادف طبقاً لقوانين الطبيعة[١٠٠]، فى علاقتنا تكون العودة المرتبطة بالمفهوم التأملى للمعرفة فهمه.

يجب أن يطابق الإضفاء الأنطولوجى الخاطئ تلك العموميات التى تتكون بدايةً فى علاقتها الضرورية لما هو استثنائى ضمن دائرة الفعل، معرفة متوسطة بصورة مستديمة من خلال سيرورات الاستخلاص، تلك المعرفة التى تستولى تأملياً على الوقائع الكلية الموجودة فى ذاتها، إذا سارت الأمور كذلك، فعلينا أن نبحث عن دافع تقدم المعرفة فقط فى الفضول النظرى، وبيرس يتحدث عن غريزة معرفية:

> "إنه لمن الصحيح تماما، بأن الغريزة المعرفية إنما هى علة ذلك التقدم النظرى الصرف، وأن كل اكتشاف علمي يمثل إشباعا لهذا الفضول، لكن ليس من الصحيح" أن العلم المحض يُمارس بنجاح، أو حتى يمكن أن يمارس بنجاح بهدف إشباع هذه الغريزة ... الفضول هو دافع هذا العلم (العلم النظرى) غير أن إشباع هذا الفضول ليس هدف العلم[١٠١]".

[١٠٠] الفلسفة والعقل – المجلد السابع ص٥١٢ وما بعدها.

[١٠١] المنهج العلمى – المجلد السابع ص ٥٨.

مفهوم المعرفة الموضوعى الذى لا يمكن أن يشرح النظرية إلا من خلال ذاته إنما هو القطعة المضادة للواقعية الكلية المعاد إنتاجها.

بالمقابل يستطيع بيرس، ما دام يعترف بالعلاقة الترنسندنتالية للمعرفة والفعل الأداتي، (Reason and conduct) أن يحدد معنى صدقية الأقوال التجريبية المؤكدة: المعرفة ترسخ الفعل العقلانى الهادف والمحكوم بالنجاح فى محيط متموضع ضمن وجهة نظر التحكم التقنى الممكن، الإطار الترنسندنتالى لسيرورة البحث يثبت الشروط الضرورية من أجل توسيع أفق المعرفة المفيدة تقنيًا، ولأن هذه السيرورة قد وضعت مع دائرة وظائف الفعل الأداتى، فإنها لا يمكن أن تُدرك إطلاقاً كتعين لوعى ترنسندنتالى، وهى مرتبطة أكثر من ذلك بالتجهيز العضوى لنوع يجد نفسه ملزمًا بأن يعيد إنتاج حياته من خلال الفعل العقلانى الهدف، وإلى هذا المدى يكون الإطار محسوباً، من حيث أنه يرسخ قبليًا معنى صدقية أقوال تجريبية، وما دام يمكن أن يُرفع إلى المستوى عبر التجريبى لتعينات اسمية محضة، يمكن أن ينظر إليه ضمن الشروط التجريبية على أنه قد نشأ فعلاً – وعلى كل حال إلى الحد الذى لا يجب أن يُفكَر فيه من حيث نُشوئه ضمن المقولات التى يحددها هو ذاته فقط.

توجد بعض الإشارات التى يمكن أن يُستخلص منها أن بيرس قد أدرك الإطار المنهجى للبحث مع دائرة وظائف الفعل الأداتى الذى كان قد وضع فيه، كبديل لتاريخ *التطور من أجل آلية التوجيه الحيوانية الضائعة أو التى ألحق بها الضرر، لقد أدرك* هردر الثقافة ضمن وجهة نظر التعويض عن نواقص التجهيز العضوى:

> "إن جرعة صغيرة من الاستخلاصات ضرورية لربط الغريزة مع كل قضية على حدة.... الإنسان الاستثنائي وحده أو ربما الإنسان المقحم فى موقف استثنائى يرى نفسه – مع الافتقار إلى كل قاعدة قابلة للتطبيق - مضطراً إلى أن يستخلص مشاريعه من المبادئ الأولى ... والإنسان لحسن الحظ ليس فى وضع سعيد و مسلح ببطارية كاملة من الغرائز، لكى يكون فى وضعه الصحيح فى كل موقف، وهو بذلك يجد نفسه مقسوراً على مسألة الاستخلاص التى تكتنفها المغامرة، حيث يعانى الكثير من الحطام، والقليلون لا يعثرون على السعادة التى مضى أوانها، غير أنهم قد يجدون تعويضًا براقًا هو النجاح.... نحن نتصرف أحسن ما يكون التصرف عندما نؤسس سلوكنا قدر الإمكان على الغريزة، لكن بقدر ما نعرف فإننا نستخلص بمنطقٍ علمى صارم [١٠٢]".

[١٠٢] لماذا دراسة المنطق المجلد الثانى ص ١٧٦ و ص ١٧٨.

عندما ندرك بهذه الطريقة وظيفة المعرفة على أنها تعويض عن توجيه السلوك الغريزي، عند ذلك تقاس عقلانية الفعل المحكوم بالنجاح على تحقق مصلحة ما لا يمكن أن تكون مجرد مصلحة تجريبية ولا مصلحة محضة، لو كانت سيرورة المعرفة مباشرة سيرورة حياة، لوجب على تحقق المصلحة التي توجه المعرفة أن يجلب معه إشباع حاجة ما مثل حركة الغريزة - غير أن المصلحة المحققة لا تقود إلى السعادة، وإنما إلى النجاح، هذا النجاح يُقاس على حلول المشكلات التي لها أهمية حيوية وإدراكية في الوقت ذاته، وهكذا فإن المصلحة لا تقف مع توجهات السلوك الحيوانية في نفس المستوى الذي يمكن أن نسميه غرائز، كما أنها ليست منطلقة تماما من جهة ثانية من العلاقة الموضوعية لسيرورة الحياة، ونحن نتحدث بهذا المعنى المحدد سلبيًا عن مصلحة توجه المعرفة باتجاه تحكم تقني ممكن، وتعين وجهة موضعة الفعلية في الإطار الترنسندتنالي لسيرورات البحث.

يمكن لمصلحة من هذا النوع بطبيعة الحال أن تُحسب فقط لذات من شأنها أن توحد السمات التجريبية لنوع منطلق من تاريخ الطبيعة مع السمة المدركة عقلياً لجماعة مكونة للعالم ضمن وجهات نظر ترنسندنتالية: وهذه يمكن أن تكون ذات لسيرورة التعلم والبحث، التي تم إدراكها حتى النقطة الزمنية النهائية والكاملة لمعرفة الفعلية ذاتها في سيرورة التكون، أي أن بيرس لا يمكن أن يفكر بهذه الذات، فهي تنهار من بين يديه لأنه يطبق بشكلٍ متساوٍ معيار المعنى البرغماتي على مفهوم الروح كما على مفهوم المادة، وإبان ذلك تتحقق في النهاية وضعية **Positivismus** خفية ولكن عنيدة: بيرس يخضع ذاته للقسر بأن يعيد نقل هذا المطلب البرغماتي إلى علاقة التكون ذاتها التي يسوغ من صميمها مطلب إلغاء كل المفاهيم غير القابلة للانصهار في العمليات.

طبقًا للأسس البرغماتية فإن مفهومًا جوهريًا عن المادة إنما هو مسموح به بصورة أقل مثل التصور الوضعي لعالم حقائق مكون من العناصر، المادة هي على كل حال المفهوم الكلي لكل الأحداث التي قد دخلت أو سوف تدخل على أساس التكهنات الصحيحة المكنة. وأيضًا عندما يتم تصور جزيئات المادة على أنها مراكز قوة فإن شيئًا ما لا يتغير في المضمون المعنوي **Semantisch** للمفهوم: "لأن هذه القوى توجد فقط بفضل الحالة، ذلك أن شيئاً ما يحدث ضمن شروط معينة، فإنه يمكن للمادة أن تمتلك وجوداً بهذا المعنى فقط[١٠٣]". بطريقة مناسبة يُدرك مفهوم الروح، حتى هذا المفهوم نستطيع أن نتصوره كمركز للقوى الروحية، لا يمكن للقوى العقلية مثل القوى

[١٠٣] منطق ١٨٧٣ - المجلد السابع ص ٣٤١.

المادية أن تعني شيئًا سوى: أن شيئًا ما سوف يحدث ضمن ظروف معينة ـ ضمن ظروف معينة تنشأ أفكار معينة– والمفهوم الكلى لمثل ذلك الذى نسميه "روحًا"، وبصورة تثير الاستغراب يقر بيرس بأن الأفكار أو القناعات لها الحالة ذاتها مثل الأحداث التى تحقق تكهنات مشروطة ـ دون الأخذ بعين الاعتبار بأن هذه التكهنات إنما هى أفكار وقناعات. لا يلاحظ بيرس هذه الحلقة المفرغة:

> "ما يناسب الحجج التى قادت إلى هذا الإدراك والتى يمثلها علماء النفس والفيزيائيون، يتجلى فى أن وجود الروح كما وجود المادة يقوم فقط على شروط فرضية معينة يمكن أن تظهر لمرة واحدة فى المستقبل، كما يمكن ألا تظهر من حيث الاحتمال، إذن لا يوجد شىء غير عادى، عندما نقول بأن وجود الحقائق الواقعية الخارجية إنما يتعلق بحقيقة أن رأينا يترسخ كرأى نهائى حولها، وأن المرء يقول أيضًا إن هذه الحقائق الواقعية موجودة قبل نشوء القناعة، وإنها كانت السبب فى تلك القناعة، كما أن الجاذبية هى السبب فى أن المحبرة تسقط ـ على الرغم من أن الجاذبية موجودة فقط فى الحقيقة، فى أن المحبرة وبقية الأشياء سوف تتعرض للسقوط[١٠٤]".

القناعات التى تعود إلى علاقة الأحداث التجريبية يضعها بيرس ذاته مع الأحداث التجريبية على سوية واحدة لكى ينزع عن مفهوم الروح كل مظهر ميتافيزيقى، يتجلى إدراك واقعة فعلية كحدث يصل إلى تحققه ضمن شروط تجريبية، مثل الحقائق ذاتها التى يعود إليها ذلك الإدراك، هذه الموضوعية تختلف قليلاً عن نظرية العناصر لماخ، فهى تدمر قبل كل شىء الأرضية التى كان من الواجب أن يقف عليها تحليل الذات الكلية لسيرورات البحث، هذه الذات (جماعة الباحثين **Community of investigators**) تتكون وتعمل ضمن شروط تجريبية وتتصرف فى الوقت ذاته حسب قواعد خاصة بمنطق البحث ذات أهمية ترنسندنتالية.

المفهوم العملياتى للروح الذى يضعه بيرس حسب مفهوم المادة، يشرح لماذا تموه البرغماتية ذاتها ثانية، التى كشفت دائرة وظائف الفعل الأداتى بوصفها علاقة تكوّن، الفرق الحاسم ما بين الوقائع المتأسسة وبين الإطار المنهجى الذى تُموضَع ضمنه الفعلية بالنسبة إلى ذات البحث، وتقود إلى السقوط فى واقعية كلية مفسرة من منظور منطق اللغة، وجماعة الباحثين تحقق تركيبًا من حيث أنها تمارس سيرورة بحث

[١٠٤] المصدر السابق – المجلد السابع ص ٣٤٤.

تراكمية طبقًا لقواعد منطق مموضع للفعلية ضمن وجهة النظر الترنسندنتالية لتحكم تقني ممكن، ولكن عندما يقع هذا التركيب ضمن مفهوم "الروح" ذلك، ويتم حله موضوعيًا في سلسلة من الأحداث التجريبية، عند ذلك لا تبقى سوى الوقائع الكلية الموجودة في ذاتها، ومركبات العلامة التي تُمثِّل الوقائع من خلالها.

أما لماذا يستسلم بيرس لوضعية خفية، ويستخدم بصورة مطلقة معيار المعنى البرغماتي، ذلك أنه يدمر أساس البرغماتية ذاتها، و لا يترك معرفته إلا توقعًا، لو أن بيرس أخذ جديًا تواصل الباحثين كذات متعالية مكونة لذاتها ضمن شروط تجريبية، لكانت البرغماتية قد أُلزِمت بتأمل ذاتي يتجاوز عقباته الخاصة، ولكان اضطر إبان تحليله المتواصل إلى أن يصطدم بأن أرضية المُشاركة بين الذوات، التي يقف عليها الباحثون بصورة مستديمة عندما يحاولون إنجاز إجماع حول الأسئلة ما بعد النظرية، هي ليست أرضية الحدث العقلاني الهادف والمعزول مبدئيًا، تتطلب الذوات التي تتعامل أداتياً علامات تقوم بالتمثيل، و القواعد التقنية التي تترسب في عادات يجب أن يكون بالإمكان صياغتها في أقوال حول علاقات الأحداث، غير أن العرض الرمزي للوقائع التي يتم تعرفها ضمن وجهة نظر التحكم التقني المكن تستخدم كما أشرنا سابقًا فقط في إعادة تشكيل التعبيرات في سيرورات الاستخلاص والاستنتاج، والاستقراء والاستبعاد تنتج علاقات بين الأقوال التي هي في الأساس مونولوجية، يمكن التفكير في صور الاستخلاص، وإن كانت لا تقود إلى حوار ثنائي، يمكن لي أن أستقي حججًا من خلال الاستخلاص من أجل نقاش ما، إلا أنني لا أستطيع أن أحاجج مستخلصاً مع من هو في المقابل مني، إلى المدى الذي يكون فيه استخدام الرموز تأسيسيًا بالنسبة إلى دائرة وظائف الفعل الأداتي، تدور المسألة حول استخدام اللغة المونولوجي. أما تواصل الباحثين فيتطلب استخداما لغويًا غير معاق في عقبات التحكم التقني بسيرورات الطبيعة الموضعة، هذا الاستخدام ينطلق رمزًا من التفاعل المتوسط ما بين الذوات المندمجة في المجتمع التي تتعرف وتعترف على بعضها البعض تبادليًا كأفراد غير قابل للاستبدال، هذا الفعل التواصلي هو نسق مرجعية **Bezugssystem** لا يسمح بإرجاعه إلى إطار الفعل الأداتي.

يتجلى ذلك في مقولة الأنا **Ich** أو الذات **Selbst**، يقيم بيرس باستخلاص منطقي يثير الإعجاب البرهان على أن الإنسان ما دام يرسخ هويته فقط طبقًا لنجاح أو إخفاق الفعل الأداتي، فإنه لا يمكن أن يدرك إلا من منظار خاص، وهو لا يتأكد من نفسه ذاتها إلا في لحظات تناقض الإدراكات الخاصة مع الآراء المقبولة نهائيًا والتي زادت فاعليتها من خلال إجماع عام:

"الطفل يسمع بأن أحداً ما يقول بأن المدفأة ساخنة، غير أنها ليست كذلك، هكذا يقال، وفى الحقيقة فإن ذلك الجسم المركزى لم يلمس، وما يلمس فى ذلك الجسم، إنما هو إما ساخن أو بارد، ومن ثم يلمسه، الطفل يجد شهادة الآخرين مؤكدة بصورة حاسمة، وبهذه الطريقة يصبح واعيًا بجهله، ويجب أن يقبل بالضرورة ذاتا صفتها هو الجهل، وهكذا يكون تأثير شهادة الآخرين الإشراق الأول للوعى الذاتى[١٠٥]".

عندما توجد حصريًا وقائع تُكوِّن حولها أقوال صحيحة ممكنة، عند ذلك يصبح الوعى الفردى معروفًا كنفى لما كان جليًا قد تم الاعتراف به عامة على أنه واقع، كوعى موجود يكون الوعى الفردى ملحقًا دونما توسط بالعقل العام للقضايا الصحيحة كلها:

"وهكذا هى لغتى المجموع الكامل لذاتى... الإنسان كفرد هو مجرد نفى لأن وجوده المنعزل يتجلى فى الجهل والضلالة ما دام مفارقًا لأبناء جنسه، ومنظوراً من قبل ما ينبغى أن يكون هو وهم، هذا هو الإنسان[١٠٦]".

بالمقابل كل تواصل ليس مجرد إلحاق الأفراد تحت ما هو عام تجريداً، ويعنى الخضوع الصامت مبدئيًا تحت مونولوج عام قابل للتحقيق من قبل الجميع، كل حوار ينطلق كليًا على أساس الآخر لاعتراف متساوٍ بين ذوات يطابقون بعضهم البعض ضمن مقولة الأنويّة Ichheit ويتمسكون فى الوقت ذاته فى لا تماهيهم، ومفهوم الأنا الفردية يتضمن علاقة ديالكتيكية للعام والخاص، لا يمكن التفكير فيها فى دائرة وظائف الفعل الأداتى.

التأمل فى جماعة الباحثين الذين من خلال تواصلهم يتحقق التقدم العلمى ضمن وجهة النظر الترنسندنتالية لتحكم تقنى ممكن، يجب عليه أن ينسف الإطار البرغماتى، و على هذا التأمل الذاتى أن يشير إلى أن ذات سيرورة البحث تبنى ذاتها على أرض المشاركة بين الذوات كما هى، والتى تتجاوز الإطار الترنسندنتالى للفعل الأداتى، وتواصل الباحثين يتطلب لدى الشرح الحوارى للأسئلة ما بعد نظرية Metatheoretisch معرفة مرتبطة رمزيًا بإطار التفاعل المتوسط، تلك المعرفة التى اشترطت من أجل التماس المعرفة القابلة للتحول تقنيًا دون أن تكون مسوغة ضمن مقولات المعرفة ذاتها.

[١٠٥] ما يخص قدرات معنية – المجلد الخامس ٢٣٣، أبل ص ١٦٨.

[١٠٦] نتائج أشكال العجز الأربعة – المجلد الخامس ٢١٧، أبل ص٢٢٣ وما بعدها.

٧- نظرية دلتاى عن فهم التعبير
هوية الأنا والتواصل اللغوى

تعلن علوم الروح أن قاعدة التفاهم التى يشترطها المشاركون فى سيرورة البحث أن تكون فى مؤخرة العلوم الطبيعية، باعتبارها مجالها الخاص، علاقة التواصل إضافة إلى الجماعة التجريبية للباحثين قد ترسخت على مستوى ما قبل المعرفة المبينة فى اللغة المتداولة، تتحرك العلوم التجريبية الصارمة ضمن هذا الأفق الذى لا يتعرض إلى المساءلة، لذلك لم يرَ بيرس نفسه ملزمًا بأن يميز رمزيًا وبدقة ذلك المستوى من التفاعل المتوسط الذى وجدت طبقًا له منطلقات منهجية وافتراضات نظرية، تمت مناقشتها وتم اختبارها، فإما أنها قبلت عن طريق المحاولة وإما ألقى بها أرضًا، على مستوى الفعل الأداتى، بالمقابل فإن خلفية الثقافية الفرعية لكل سيرورات البحث المكنة تطرح نفسها بالنسبة إلى دلتاى على أنها فقط مقطع من عوالم الحياة الاجتماعى، إن نسق العلوم إنما هو مبدأ علاقة حياة شاملة: هذه العلاقة هى مجال موضوع علوم الروح، إن تحققًا منطقيًا للتأمل الذاتى البرغماتى للعلوم الطبيعية، لا يقف على حدود تواصل بحث مشروط وصامت للباحثين، كان من الممكن يستحضر إلى الوعى اختلاف مجال الموضوع هذا عن مجال الموضوع الخاص بالعلوم الطبيعية، وكان من الضرورى أن يقود هذا التحقق إلى التخلى عن المطلب الاحتكارى للوضعية التى تطابق الأبحاث مع المعرفة حسب نموذج الفيزياء المرتبط بالمنطق العلمى، عندما تتكون علاقة الحياة الثقافية على مستوى المشاركة الذاتية التى لا يمكن أن تُحلل من قبل موقف العلم التجريبى الصارم، على الرغم من أنها مشروطة من قبله، عند ذلك لا بد من طرح السؤال عما إذا كانت علوم الروح لا تتحرك فى إطار منهجى آخر، وعما إذا كانت لا تسلس قيادها إلى مصلحة معرفية أخرى مثل العلوم الطبيعية التى تدركها بدايةً البرغماتية.

يأخذ دلتاى على عاتقه محاولة تثبيت مثل هذا الموقع الإستثنائى المنهجى لعلوم الروح[١٠٧]، فهو يربط ببراكبس بحث كان خبيراً به عن طريق عمله الخاص، كما هو

[١٠٧] أنا أعود بالدرجة الأولى إلى الأعمال المتأخرة فى المجلد السابع من الأعمال المجموعة للأبحاث المنهجية المنشورة، مثل "نحو تأسيس علوم الروح" و "من أجل بناء العالم التاريخى فى علوم الروح" هذه الأعمال تقع تحت تأثير عمل "هوسرل" "أبحاث منطقية" وهى تتخلص لذلك من خطر السيكولوجيا الظاهر فى الأعمال المبكرة. أكثر من ذلك، لقد اعتمدت على المجلد الخامس من المقالات المجموعة والأبحاث، ومن بينها الأبحاث الهامة "أفكار حول السايكولوجيا التى تصف وتحلل"، والمقال الذى =

الأمر بالنسبة إلى ببراكيس الذى اكتسب معرفته عن العلوم الطبيعية من عمله فى مختبره، لقد تكون ناموس علوم الروح التى ارتبط تأسيسها بأسماء كل من: فولف، وهومبولت، ونيبور، وآيشهورن سافيني، وبوب، وشلاير ماخر وغريم، حتى منتصف القرن التاسع عشر من أبحاث المدرسة التاريخية فى ألمانيا بصورة خاصة:

"إلى جانب علوم الطبيعة تطورت مجموعة من المعارف بشكل طبيعي بواسطة وظائف الحياة ذاتها التى ارتبطت بعضها بالبعض الآخر من خلال ما هو مشترك فى الموضوع، أمثال هذه العلوم هى التاريخ، الاقتصاد الوطني، علم الحقوق وعلم السياسة، وحتى علم الدين، يضاف إلى ذلك دراسة الأدب، فن الشعر Dichtung، فن البناء، الموسيقا، الرؤى الكلية الفلسفية، والمنظومات الفكرية وأخيراً علم النفس، هذه العلوم كلها تعود إلى الحقيقة الكبرى ذاتها: الجنس البشرى، فهى تصنف، تقص، تحكم وتكون مفاهيم ونظريات بالعلاقة مع هذه الحقيقية وهكذا تنشأ بدايةً مجموعة العلوم هذه من خلال علاقتها المشتركة بالحقيقة ذاتها: تعريف العلوم الإنسانية، وتمييزها عن العلوم الطبيعية[١٠٨]".

ولم يطل الأمر حتى يعارض دلتاى نفسه، ذلك أن تعديل مجال الموضوع لا يكفى من أجل تحديد ملزم منطقياً لمجموعتى العلوم الاثنتين، وأيضاً الفيزيولوجيا ذاتها تتعلق بالإنسان وهى فى الوقت ذاته نظام مرتبط بعلم الطبيعة، هنالك أوجه عديدة من الحقائق لا يمكن إدراكها أنطولوجياً وإنما فقط من منظور نظرية المعرفة، فهى "لا توجد" وإنما تؤسس، والفارق بين علوم الطبيعة وعلوم الروح يعود إلى "طريقة سلوك "الذات العارفة، و إلى موقعها من الموضوعات[١٠٩]، على أن دلتاى ينطلق تحديداً من تساؤل كانْتى: "يتعين بناء العلوم الطبيعية من خلال الكيفية التى يكون فيها موضوعها، الطبيعة معطاة[١١٠]".

يعالج نشوء الهرمنوطيقا، وفى النهاية أخذ بعين الاعتبار الكتاب الأول "نحو مقدمة فى علوم الروح"، الأعمال المجموعة المجلد الأول "نحو منطق علوم الروح لدى دلتاى". غادامر: الحقيقة والمنهج. ١٩٦٥ ص ٢٠ وما بعدها ج. ميش: فلسفة الحياة والفينومينولوجيا ١٩٣٠ .

[١٠٨] دلتاى - الأعمال المجموعة المجلد السابع - بناء العالم التاريخى فى علوم الروح ص ٧٩-٨١.

[١٠٩] أبحاث حول تأسيس علوم الروح، المجلد الخامس ص ٢٤٨.

[١١٠] المصدر السابق المجلد السابع ص ٨٩.

لا يرى دلتاى بطبيعة الحال الفارق التالى المرتبط بالمنطق الترنسندنتالى بين طريقة السلوك حسب كل من العلوم الطبيعية وعلوم الروح فى ترسيمتين مختلفتين للموضعة، وإنما فى درجة التموضع ذاتها، وإلى المدى الذى نثبِّت فيه الطبيعة ضمن وجهة النظر التى نرى فيها كيف نستحوذ على هذه الطبيعة بوصفها عالما من الظاهرات ضمن قوانين عامة، تحتاج المسألة إلى الذات المجربة:

"نحن نستولى على هذا العالم الفيزيائى من خلال دراسة قوانينه، هذه القوانين يمكن فقط أن توجد من حيث أن سمة تجارب انطباعاتنا عن الطبيعة، العلاقة التى نوجد معها، ما دمنا نحن طبيعة، الشعور الحى الذى نستمتع فيه بها، يتراجع بصورة مستديمة خلف الإدراك المجرد ذاته حسب علاقات المكان، الزمان، الكتلة والحركة، كل هذه اللحظات تفعل فعلها معا، ذلك أن الإنسان ينحى ذاته بذاته، لكى يؤسس من انطباعاته حول هذا الموضوع الكبير الذى هو الطبيعة كنظام يسير حسب قوانين، وهى تصبح بالنسبة إلى الإنسان مركز الحقيقة الفعلية[111]".

لقد أصبحت المشاركة بين الذوات نسق المرجعية الذى نموضع ضمنه الطبيعة بوصفها طبيعة مانحة تبعًا لقوانين، تُشترى بثمن باهظ من خلال تحييد الحساسية المجزأة بشكل راسخ وواسع، المُتعينة بيوغرافيًا، المُصاغة تاريخياً، من خلال *إلغاء* كامل طيف تجارب العالم المحيط ما قبل العلمية، ولكن ليس من خلال استبعاد *الذات العارفة* إطلاقًا، الطبيعة الموضعة إنما هى وإلى حد كبير معادل للأنا التى تتدخل فى *الفعلية* وتعمل أداتيًا، طريقة الإدراك التى تتكون فيها بدايةً الموضوعات الثابتة حسب مقولات العدد، والمكان، والزمان والكتلة، تناسب ترسيخاً فاعلاً من خلال عمليات القياس:

"إن ثبات الموضوعات الخارجية، التعامل معها وقابليتها للقياس تمكِّن الباحث من إجراء التجربة واستخدام الرياضيات، لذلك يمكن أن تكون أجزاء من التجارب المتماثلة هنا فى الملاحظة والتجربة ملحقة بوسائل التكوين الرياضية الميكانيكية[112]".

[١١١] المجلد السابع، ص٨٢ وما بعد.

[١١٢] المجلد الخامس، ص ٢٦٤

مقابل ذلك يتميّز موقع الذات فى علوم الروح من خلال تجربة غير مقيدة: و هذه التجربة لم تقتصر من خلال شروط تجريبية لملاحظة نسقية فى المجال الذى يستنفذ " بضربة يد " قد فُتح الطريق إلى الفعلية أمام الذات المجربة، وأرضية الترجيع المرتبطة بالتجارب المتراكمة ما قبل علميًا تتفاعل وتشارك كلها، الدرجة المتدنية للموضعة تناسب إجمالاً النصيب الأكبر من الطبقات الاستقبالية للذات الخاضعة إلى التجربة فى الامتداد الكلى، ويبدو الواقع على أنه ينفتح من الداخل على التجربة الحية.

يُنتج من الموقع المختلف للذات فى سيرورة المعرفة يُنتج فى كل مرة تشكيل آخر من التجربة والنظرية فى علوم الطبيعة وعلوم الروح، "علينا أن نكمل ظاهرات الطبيعة الموضعة ضمن إطار فعل أداتى من خلال "ما أضيف إلى التفكير" فرضيًا: والأحداث التى تظهر بالنسبة إلى ملاحظة نسقية لها مباشرةً معنى فقط فى علاقتها مع الفرضيات حول حركة الأجسام، علينا أن ندرج تحت الطبيعة نماذج العلاقات الممكنة، لكى يمكننا شرح ما هو تجريبى ونظامى من القوانين، ولا يمكن أن ننجز هذه المهمة إلا من خلال التكونات:

> "علينا أن نفكر فى الموضوعات هكذا بأن تبدل الظاهرات والتماثلات التى تبدو جليةً حتى تصبح قابلةً للإدراك، المفاهيم التى يحدث ذلك من خلالها إنما هى تكونات تساعد على خلق الفكر لهذا الهدف، وهكذا تكون الطبيعة غريبة عنا، متجاوزة للذات الشاملة، مُفكَر فيها إضافيًا فى تكونات مساعدة بتوسط معطى ظاهراتيًا لهذه الذات... وهكذا تصبح الوسائل تكونًا رياضيًا وميكانيكيًا لإرجاع ظاهرات المعنى كلها من خلال الفرضيات إلى حركة حوامل غير متغيرة لذاتها حسب قوانين غير متغيرة[١١٣]".

دلتاى الذى يضع الفيزياء الكلاسيكية نصب عينيه يرى أن التجربة الموضعة نسقيًا يجب أن يتم إرجاعها إلى النظريات التى تتعلق من جانبها بتكونات نماذج، فى علوم الروح بالمقابل لا ينفصل بهذه الطريقة مستوى النظرية عن مستوى المعطيات، المفاهيم والمنطلقات النظرية هى بدرجة أقل منتجات فنية أكثر منها تكونات لاحقة محاكاتية. فى الوقت الذى تتحدد فيه المعرفة هناك فى نظريات أو فى أقوال قانونية مفردة، تمت مراقبتها حسب التجربة، تُستخدم هنا النظريات والتوصيفات فقط كمعبر لإنتاج تجربة حية قابلة لإعادة تحققها: "لا يوجد هنا مسلمات فرضية لا تندرج تحت شىءٍ ما

[١١٣] المجلد السابع، ص ٩٠.

مُعطى، لأن الفهم يتدخل فى تعبيرات الحياة الغريبة من خلال الانتقال **Transposition** من كثرة التجارب الخاصة[١١٤]." فى الوقت الذى تتحدد فيه طريقة عمل العلوم الطبيعية من خلال "التكون" أى من خلال مخطط افتراضى من النظريات، ومن خلال اختبار تجريبى لاحق، فإن علوم الروح تهدف إلى "انتقال" أى إلى إعادة نقل التموضعات الروحية إلى تجربة حية محققة لاحقًا[١١٥].

بالمقابل تختلف الإنجازات الإدراكية للعلوم الطبيعية وعلوم الروح، وبإمكاننا أن نشرح أحداثًا معطاة بمساعدة فرضيات قانونية من شروط المنطلق المعروفة، فى الوقت الذى تُفهم فيه العلاقات الرمزية من خلال تحقق لاحق يقوم بمهمة الشرح، وهذا الشرح يتطلب تطبيق القضايا النظرية على الحقائق التى تم التثبت منها فى ملاحظة نسقية بالاستقلال عن النظريات، أما الفهم فهو بالمقابل فعل تنصهر فيه كل من التجربة والإدراك النظرى، تنتج الطريقة التحليلية السببية علاقة فرضية للأحداث من خلال التكونات، فى حين أن الطريقة التمثيلية لعلوم الفهم تتحرك بصورة مستديمة ضمن علاقة معطاة موضوعياً:

> "تتميز علوم الروح... عن العلوم الطبيعية من خلال أن علوم الطبيعة تلك تملك حقائق بالنسبة لموضوعها تظهر معطاةً فى الوعى من الخارج كظاهرات وبحالة مفردة، فى حين تتجلى علوم الروح فى هذه الظاهرات من الداخل كواقع وكعلاقة حية أصيلة، ومن هنا ينتج بالنسبة إلى العلوم الطبيعية أن تكون علاقة الطبيعة معطاه فقط من خلال استخلاصات مكملة، وبتوسط ترابط فرضيات، بالنسبة إلى علوم الروح يكون على العكس اذ أن علاقة حياة الروح تكون معطاةً فيها فى كل مكان كأساس من حيث المنطلق، نحن نشرح الطبيعة، ونفهم حياة النفس، لأنه فى التجربة الداخلية تكون أحداث التأثير، الترابطات الوظائف، كعناصر مفردة للحياة النفسية معطاة بالكامل، العلاقة المعاشة هى هنا الأولى،

[١١٤] المجلد السابع، ص ١١٨.

[١١٥] علوم الطبيعة تلحق الظاهرات بوسائل تكوينها من حيث أنها تحقق من خلال التجريد تماهى الظاهرات مع وسائل تكوينها، أما علوم الروح فعلى العكس من ذلك فهى تدمج من حيث أنها تعيد ترجمة الحقيقة الفعلية التاريخية الاجتماعية غير القابلة للتحديد كما هى معطاة لنا فى تظاهرها الخارجى أو فى تأثيرها، أو كمجرد ناتج أو كتجسيد موضوعى للحياة، تعيدها إلى الحياة الحقة التى انطلقت منها أصلاً. هناك تجريد، وهنا على العكس إعادة ترجمة إلى كلية الحياة الحية من خلال نوع الانتقال Transposition. المجلد الخامس ص ٢٦٥.

أما تميز العناصر المفردة ذاتها فيأتى لاحقًا، وهذا يشترط اختلافًا كبيرًا فى المناهج التى ندرس بواسطتها حياة النفس، التاريخ والمجتمع، والتى منها ومن خلالها تكون قد تحققت معرفتنا بالطبيعة[١١٦]".

إن تحليل دلتاى المنطقى للعلوم الطبيعية أقل وضوحًا إذا ما قورن بمنطق البحث لدى بيرس، حتى أنه فظ تقريبًا، لكن وعلى أساس كانتية متملكة منهجيًا تنتج تقاربات كثيرة تدل على أن إشارات دلتاى لا تتعارض فعليًا مع برغماتية منجزة من منظور المنطق الترنسندنتالى، ولهذه الإشارات إضافةً إلى ذلك وظيفة واحدة فقط فى تصور دلتاى، وهى أن تعطى الأساس الذى يمكن أن يميزها عن منطق علوم الروح، هذا الأساس هو موضوع دلتاى، وهو يتمركز فى العلاقة ما بين التجربة الحية، والموضعة والفهم.

لقد كانت مقولة التجربة الحية Erlebnis بالنسبة إلى دلتاى منذ البداية مفتاح نظريته فى علوم الروح، البشرية تبقى جزءًا من مجال الموضوع المرتبط بعلوم الطبيعة بوصفه موضوعًا لملاحظة نسقية ولمعرفة عقلانية هادفة، وهى تتوقف عن أن تكون مجرد واقعة فيزيائية، وتتحول إلى أن تصبح موضوع علوم الروح منذ أن "تُعاش حالات إنسانية،" ليست البشرية وإنما العالم الذى تعبر فيه حياة الناس الاجتماعية التاريخية، و هو هنا موضوع البحث، عندما كان دلتاى لا يزال يعتقد أنه باستطاعته أن يشرح المسائل الخاصة بمنطق العلم فى إطار سايكولوجيا واصفة ومحللة، فقد جعل عملية فهم تعبيرات الحياة معقولة طبقًا لنموذج الإحساس اللاحق لحالات النفس الغريبة، هنالك علاقة متبادلة بين فهم التعبير وبين التجربة الحية: "من وفرة التجربة الخاصة تُبنى وتُفهم لاحقا تجربة ما من خلال النقل خارجًا عنا، وحتى فى أكثر القضايا تجريدًا فى علوم الروح فإن الفعلى الذى يُمثَّل فى الأفكار إنما هو التجريب والفهم[١١٧]." فاهمًا أنقل الذات الخاصة إلى ذات خارجة، ذلك أن تجربةً مضت أو تخص ذاتًا غريبة تصبح حاضرةً فى تجربتى الخاصة، فى سايكولوجيا الفهم هذه كسايكولوجيا وكتجربة بديلة تتجذر فكرة الموناده فى الهرمنوطقية الخاصة بعلوم الروح التى لم يتجاوزها دلتاى إطلاقًا.

الدافع للمراجعة الأولى لنظرية المشاركة العاطفية تأتى من التراث الرومانتيكى للهرمنوطيقا ذاته، إذا كان الفهم المتجانس للأعمال الكبرى يتطلب إعادة إنتاج الحدث الأصلى، الذى تم إنتاج الأثر فيه، عند ذلك لم يعد بالإمكان فهم الأثر بشكلٍ كافٍ على

[١١٦] المجلد الخامس ، ١٤٣ وما بعد.

[١١٧] المجلد الخامس، ص ٢٦٣.

أنه تعويض لتجربة غريبة من خلال تجربة ذاتية، ما يعاد تحققه ليس حالة نفسية وإنما إيجاد إنتاج ما، الفهم لا يتحدد فى المشاركة العاطفية وإنما فى التكون اللاحق لموضعة روحية، أى يجب على مفسر تعبير ثابت عن الحياة "أن يرجع بصورة دائمة إلى المبدع، المقوم، الفاعل، المعبر عن نفسه، الموضع ذاته[١١٨]." غير أن فهمه لا يتجه مباشرةً إلى علاقات رمزية، وليس إلى علاقات نفسية: "والمسألة تدور حول الدول، والكنائس، والمؤسسات، والأخلاقيات، والكتب والآثار الفنية، مثل هذه الوقائع تحتوى دائماً، مثل الإنسان ذاته على إرجاع جانب حسى خارجى إلى جانب مقصى عن الحواس ولذلك فهو داخلى[١١٩]."

تقتصر ثنائية مفهوم الرومانتيكية عن الخارج والداخل فى علاقة الهرمنوطيقا على علاقة العرض الرمزى، تمثيل الداخل من خلال علامة معطاة فى التجربة الخارجية، لذلك يدعو دلتاى ذلك ضلالاً "من أجل معرفتنا بهذا الجانب الداخلى يجب أن نستخدم مسيرة الحياة النفسية أى السايكولوجيا... حيث أن فهم هذا الروح (الموضوعي) ليس معرفة سايكولوجية، إنه عودة إلى بنية روحية من بنية خاصة به وقانونية[١٢٠]." هذا النقد الصريح للسايكولوجية يقوم على الرؤية بأن التجربة الحية ذاتها تُبنى من خلال علاقات رمزية، غير أن تجربة ما ليست سيرورة وعى ذاتى لحالات عضوية أساسية، وإنما هى عائدة إلى مقاصد وبتوسط من خلال فعل فهم المعنى، يدرك دلتاى الحياة التاريخية على أنها تموضع ذاتى دائم للروح، هذه التموضعات التى يتخثر فيها الروح الفاعل إلى أهداف، قيم ومعانى، تمثل بنية معنى يمكن أن تدرك وتُحلل مستقلةً عن سيرورة الحياة ومستبدلة من قبل التطورات الاجتماعية ، والعضوية، والتاريخية، إلا أنه يمكن للعلاقة الموضوعية للرموز الصحيحة التى نجد أنفسنا مثبتين فيها بصورة مستديمة أن تُفهم فقط من خلال إعادة التكون الذى يعيش التجربة، ذلك أننا نعود إلى سيرورة إنتاج المعنى، كل تجربة حية لها أهمية إدراكية إنما هى شعرية عندما يعنى الشعر خلق المعنى أى حدث الإبداع الذى يتموضع فيه الروح ذاته.

يستعير دلتاى النموذج الذى يشكل أساس العلاقة المنهجية للتجريب الحى، للتعبير والفهم من فلسفة التأمل بدلاً من نظرية المشاركة العاطفية الساذجة: الروح يمتلك حياته من حيث أنه يتخارج فى الموضعة، وفى الوقت ذاته يعود إلى تأمل تعبيرات عن

[١١٨] المجلد السابع، ص ٨٧.

[١١٩] المجلد السابع، ص ٨٤.

[١٢٠] المجلد السابع، ص ٨٤ وما بعد.

الحياة في ذاته، وتاريخ النوع البشرى يندمج فى سيرورة تكون الروح هذه، لذلك فإن الوجود اليومى للأفراد المندمجين اجتماعيًا يتحرك فى علاقة التجريب الحى ذاتها، التعبير والفهم ذلك هو ما يؤسس أسلوب عمل علوم الروح، يمثل الفهم الهرمنوطيقى فقط الشكل المكتمل البناء منهجيًا للتأملية العميقة أو لنصف الشفافية التى تتحقق فيها حياة الناس المتواصلين ما قبل علميًا والمندمجين اجتماعيًا:

"لا تشتمل علاقة الحياة، التعبير والفهم فقط على حركات، قسمات أو كلمات يتواصل الناس فيها فيما بينهم، أو على الإبداعات الروحية المستمرة ... أو تموضعات الروح الدائمة فى بنى اجتماعية ... وحتى وحدة الحياة الفيزيائية – النفسية تدرك ذاتها من خلال العلاقة المزدوجة للتجريب الحى والفهم، وهى تعرف ذاتها فى الحاضر، وتجد نفسها ثانية فى الذكرى على أنها ماضٍ... باختصار إنه حدث الفهم الذى من خلاله تنكشف الحياة فى أعماقها عبر ذاتها، ومن جهة ثانية نحن نفهم ذواتنا والآخرين فقط من حيث أننا ننقل حياتنا المعاشة إلى الداخل فى كل نوع من تعابير الحياة الخاصة والغريبة، وهكذا فإن علاقة التجريب الحى والفهم تكون فى كل مكان، وتلك هى الطريقة الخاصة التى تكون فيها الإنسانية موضوعًا يختص بعلوم الروح وموجودة إلى جانبنا ومن أجلنا (قبل أى علم) وهذا يعنى أن علوم الروح متأسسة فى هذه العلاقة بين الحياة، والتعبير والفهم[١٢١]".

يختار دلتاى ترسيخ هذا الفهم بخصائصه الفنية فى بنية فهم مستبقة لبراكسيس الحياة اليومى، كمعيار لتحديد علوم الروح: "ينتمى علم ما إلى علوم الروح فقط عندما يصبح موضوعه متاحًا لنا من خلال السلوك الذى تأسس فى العلاقة مع الحياة، التعبير والفهم[١٢٢]." ودلتاى يستند فضلاً عن ذلك إلى وجهة نظر التراث الشولاستى؟؟ الموجهة من قبل فيكو من منطلق نظرية المعرفة ضد ديكارت والمتبناة من قبل كانت وماركس من أجل تسويغ الفكر الفلسفى التاريخى **Verum et factum conbertuntur**[١٢٣] الحقيقة والفعل يتحولان تبادليًا، الذات العارفة إنما هى فى الوقت ذاته جزء من السيرورة التى ينطلق منها العالم الثقافى ذاته، لأن فعل الفهم يعيد

[١٢١] المجلد السابع، ص ٨٦ وما بعدها.

[١٢٢] المصدر السابق، ص ٨٧.

[١٢٣] بحث هابرماس "الماركسية كنقد" فى "النظرية والممارسة"، نويفيد ١٩٦٣ .

شارحاً تلك الحركة التى تتحقق كسيرورة تكُّون للروح في عالم الحياة الاجتماعية عن طريقة العودة إلى التموضعات الخاصة، إلى هذا المدى تفهم الذات علمياً التموضعات التى تشترك كذات فى خلقها فى مرحلة ما قبل العلمي: "كذلك يتعين مفهوم علم الروح حسب فضاء الظاهرات التى تقع ضمنها، من خلال موضعة الحياة فى العالم الخارجى، الروح لا يفهم إلا ما خلقه، الطبيعة، موضوع علم الطبيعية يشتمل على الحقيقة الفعلية المنتجة مستقلةً عن تأثير الروح[١٢٤]" في مكان آخر يوجد ما هو أقوى تعبيراً: يقع الشرط الأول بالنسبة إلى إمكانية علم الروح فى أننى أنا ذاتى جوهر تاريخى، ذلك أن من يستقصى التاريخ هو ذاته الذى يصنع هذا التاريخ[١٢٥]".

الأساس الذى قامت عليه نظرية فيكو يفيد فى تسويغ النموذج الذى يطلق دلتاى بمساعدته الخصائص الأساسية لمنطقه فى علوم الروح، ولأن الذات العارفة تشارك فى الوقت ذاته فى إنتاج موضوعات معرفتها، لذلك "فإن الأحكام التركيبية للتاريخ ذات الصلاحية العامة إنما هي ممكنة[١٢٦]". إلا أن دلتاى يتعثر فى هذه الحجة بحلقة سيئة، الأحكام التركيبية قبلياً حول ما هو عليه التاريخ ترسخ ذلك النموذج الذى تُدرك سيرورة الحياة التاريخية طبقاً له: إنه نموذج الروح الذى يموضع ذاته ويتأمل فى الوقت ذاته فى تعبيرات حياته، هذا التصور يشكل أساس جملة فيكو عن تماهى ما يتعرفه العالم التاريخى مع ما ينتجه هذا العالم، ومن هنا فإن دلتاى لا يستطيع أن يعتمد فى تعليل هذا التصور على هذا الأساس.

لذا فإن إرجاع علاقة التجربة، التعبير والفهم التى أدخلت منهجياً وتحديداً إلى بنية إدراك الحياة[١٢٧] المتعين ترنسندنتالياً إنما هو غير مرضٍ إجمالاً بالنسبة إلى منطق العلوم، فى حالة المنطلق العائد إلى أواخر القرن التاسع عشر والمتعينة من خلال الوضعية يستطيع دلتاى من أجل نظرية علوم الروح أن يسوغ على أقل تقدير الإرجاعات إلى نماذج تفكير فلسفة الوعى (أو الاستباقات إلى تحليل وجود مُبرهن فينومينولوجياً) مما يسوغ بيرس حيله الانطولوجية فى الواقعية الكلية، يمكن لنماذج التفسير المستعارة لمثل هذا التقليد أن تغرى كلاً من بيرس ودلتاى بالموضوعية التى تمنعهما من أن يُنجزا بصورة منطقية المنطلق المرتبط بمنطق البحث بنقد المعنى

[١٢٤] المجلد السابع، ص ١٤٨.
[١٢٥] المجلد السابع، ص ٢٧٨.
[١٢٦] المصدر السابق.
[١٢٧] لقد تمت متابعتها من قبل هايدغر فى هرمنوطيقا وجودية للوجود فى العالم In-der-Welt-Sein "الوجود والزمان" هاله ١٩٢٨.

الخاص بهما، وحده التأمل الذاتى للعلوم الذى لايتعالى مسرعًا فى مجال الأسئلة المنهجية يستطيع على مستوى الوضعية أن يجدد مطلب نقد معرفى لا يسقط تحديداً خلف كانْت.

يشرح دلتاى أيضًا علاقة التجربة الحية، التعبير والفهم تحديداً على مستوى منهجى صارم، فهو يطور تضمينات هرمنوطيقا علوم الروح انطلاقاً من البيوغرافيا، وليس لهذا الاختيار معنى نسقى؛ ولا ينبغى له أن يستبق الحكم على موقف تاريخى بيوغرافى، والبيوغرافيا الذاتية تقدم نفسها من أجل استقصاء أساليب العمل الهرمنوطقية، التى هى ملزمة من أجل تفسير تاريخى عالمى فقط لأنها تعطى نموذجًا عيانيًا من أجل معرفة "كيف يمكن لوعينا أن يعمل لكى يتدبر أمره مع الحياة(١٢٨)". البيوغرافيا الذاتية تُطلق التأملية العميقة ونصف الشفافية لسيرتنا التى نسوقها فى وسط **Medium** حياتنا بصورة مستديمة وصولاً إلى صورة جلية كل الجلاء:

> "يجتاز إدراك الحياة وتفسيرها سلسلة طويلة من المراحل، على أن أفضل تمثيل لها يكمن فى البيوغرافيا الذاتية، هنا تدرك الذات مسيرة حياتها، ذلك أن الأسس الإنسانية، والعلاقات التاريخية التى نسجت منها تُستحضر ذاتها إلى الوعي، وهكذا يمكن فى النهاية أن يتسع أفق هذه البيوغرافيا الذاتية لتصبح لوحة تاريخية، ما يوضع للمرء من حدود، وما يمنحه من أهميته يتحقق من خلال التجربة، وانطلاقاً من هذا العمق يمكن فهم الذات الخاصة وعلاقاتها فى العالم، إن معرفة الإنسان حول ذاته تبقى نقطة توجه أساسية(١٢٩)".

يمثل تاريخ الحياة الوحدة الأساسية لسيرورة الحياة التى تشمل النوع البشرى، وهو نسق يحدد ذاته بذاته، وهو يعرض ذاته تحديداً من حيث أنه سيرة حياة محددة بالولادة والموت، وهو علاوة على ذلك علاقة قابلة لأن تُعاش، من شأنها أن تشد عناصر مسيرة الحياة إلى بعضها البعض من خلال معنى ما، وتاريخ الحياة يتأسس من مرجعيات الحياة **Lebensbezuge**، أما مرجعيات الحياة ذاتها فتقوم ما بين أنا من جهة، وأشياء وناس تدخل إلى عالم الأنا من جهة ثانية، وهى تثبيت سواءً أكانت أهميات متعينة من الأشياء والناس بالنسبة إلى ذات، أم كانت أساليب سلوك متعينة للذات تجاه محيطها، وهى كذلك تمكن من موقف إدراكى فقط بمقدار ما يرسخ فى

[١٢٨] المجلد السابع، ص ٧٤.
[١٢٩] المجلد السابع، ص ٢٠٤ .

الوقت ذاته موقفًا انفعاليًا ووجهات نظر يوجهها الفعل، في سياق مرجعيات الحياة يدرك موضوع ما نظريًا فقط، في العلاقة التي تبين كيف يشير فيها هذا الموضوع إلى ذاته ضمن توجهات القيمة ويمثل في الوقت ذاته فاعلية هادفة ممكنة ضمن القواعد المعمول بها:

"لا يوجد إطلاقًا إنسان أو شيء لا يمكن أن يكون موضوعًا يشتمل على ضغط، دعم، هدف، طموح أو التزام إرادي، أهمية، مطلب، اعتبار، القرب الداخلي أو المقاومة، المسافة والاغتراب، ومرجعية الحياة سواء أكانت مقتصرة على لحظة معطاة، أم كانت أبدية فإنها تجعل هؤلاء الناس وهذه الموضوعات بالنسبة إلّي كحوامل للسعادة، لتوسيع أفق وجودي، وللإعلاء من قوتي، أو أنها تضيق في هذا المجال ساحة وجودي، إنها تمارس ضغطا عليّ وتخفض من قدراتي[١٣٠]".

إلى المدى الذي تدخل فيه الفعلية إلى مرجعيات حياة ذات ما، تكتسب حضوراً، وتحديداً أهمية بالمعنى الكلي، في الوقت الذي تنصهر فيه دونما تمايز رؤى وصفية، تقويمية وتوجيهية، "على هذه الخلفية" "يتابع دلتاي" يدخل.... إدراك موضوعاتي، منح قيم، وضع أهداف كنماذج للسلوك في فروقات ضئيلة لا حصر لها تتداخل فيما بينها، وهي مرتبطة بمسيرة الحياة بعلاقات داخلية تشتمل على كل نشاط وكل تطور وتعينهما[١٣١]"

مرجعيات الحياة إنما هي مندمجة في تاريخ حياة فردية، وهي تحديداً إذا أُخذت لذاتها تمثل تجريدات وعلاقة تنتج وحدتها من خلال تجربة حياة متراكمة، في كل لحظة وفي كل مرة تُخضع الأحداث السابقة كلها لتاريخ الحياة إلى قوة تفسير متطلعة إلى الخلف، يتحدد إطار تفسير الاسترجاع الحاضر في كل مرة من قبل مستقبل مستبق بالقدر الذي تكون فيه المنظورات المرسومة لما هو منتظر ومرغوب فيه ومتمنى مرتبطة من جانبها بالتذكر، بالاستحضار التأملي للماضي:

[١٣٠] المجلد السابع، ص ١٣١ .

[١٣١] المصدر السابق، ص١٣١ وما بعدها، كثيرا ما نعثر عند دلتاي على وجهة النظر المرتبطة بالتحليل اللغوي ذلك إن علاقات المعنى الفعلية لعالم حياة فردية تتجسد في علاقات رمزية. كل هذه التعينات للذات والموضوعات والأشخاص، مثلما تنطلق من مرجعيات الحياة تُرفع إلى مستوى الوعي ويعبر عنها في اللغة (المجلد السابع ص١٣٣ وما بعد). ما تمت صياغته في ترسيمة الإدراك لمرجعية حياة كأهمية، كقيمة أو كهدف ينفصل في الأشكال النحوية للاستخدام اللغوي الوصفي التقويمي والتعليمي.

"إننى أملك العلاقة الخاصة بحياتى فقط طبقًا لطبيعة الزمن، فى الوقت الذى أعود فيه بالذاكرة إلى مسارها، إن سلسلة طويلة من الأحداث تفعل فعلها متضامنة فى ذاكرتى، دون أن يكون حدث ما بذاته قابلاً لإعادة الإنتاج، فى الذاكرة تتحقق مجموعة مختارة يقع مبدؤها فى الأهمية التى كانت للتجارب الحية المفردة فى ذلك الزمن بالنسبة إلى فهم علاقة مسار حياتى، عندما كانت هذه التجارب فى عداد الماضى، لقد تم الحفاظ عليها فى عهدة الأزمنة اللاحقة، أو عندما كانت الذاكرة لا تزال طازجة، وقد تمت صيانتها من قبل إدراك جديد لعلاقة حياتى، والآن ولأننى أعود بفكرى إلى الخلف، فإن هذه العلاقة تصان من قبل ما هو قابل لإعادة الإنتاج بالنسبة لى، فقط ما له موقع فى علاقة حياتى، له أهمية بالنسبة إلى الكيفية التى أرى فيها الآن، أى من خلال إدراكى الحالى للحياة يأخذ كل جزء مما له أهمية فى ضوء إدراكى الهيئة التى يدرك فيها من قبلى[١٣٢]".

تتأسس وحدة تاريخ الحياة من خلال زيادة التفسيرات الاسترجاعية التى تشتمل تضمنًا وبصورة مستديمة على مسيرة الحياة بكاملها بما فى ذلك التفسيرات المبكرة كلها، يقارن دلتاى خبرة الحياة المتراكمة هذه مع الاستقراء، لأن التفسير التالى يصحح فى كل مرة تعميمات ما قد مضى على أساس تجارب سلبية، الشكل المنطقى للأقوال التاريخية يعكس غرابة التفسيرات الاسترجاعية: إنها أقوال سردية تخبر عن أحداث من منظور أحداث لاحقة، وبالتالى بالرجوع إلى وجهة نظر لا يمكن انطلاقًا منها أن نراقب هذه الأحداث كما لا يمكن الحديث عنها.

تجربة الحياة تدمج مرجعيات الحياة المتجمعة فى سيرة حياة مع وحدة تاريخ حياة فردية، هذه الوحدة إنما هى مثبتة فى هوية أنا وفى بيان معنىً ما أو أهمية ما، تتعين هوية الأنا بدايةً فى بُعد الزمن كتركيب التجارب السائرة قدمًا فى التنوع: وهى تمنح استمرارية علاقة تاريخ الحياة فى تيار الأحداث النفسية، الهوية المحافظ عليها هى الدليل على تجاوز الفساد الحالى لحياتنا، تاريخ الحياة يتحقق فى مسار الزمن وفى التزامن المتواصل لنسق مرجعية تتصرف إزاءه الأجزاء كما إزاء الكل: "ليس الأمر كما لو أن الموضوعات تتجمع فى حيز ما ليدركها من يدخل هذا الحيز، إذ ليس لها أى انتماء إلا فى المرجعية إلى شخص ما[١٣٣]". علينا أن نميز هوية الأنا عن وحدة

[١٣٢] المجلد السابع، ص٧٣ و ما بعدها.

[١٣٣] المجلد السابع، ص٢٤٣ قارن ص ؟؟.

العضوية العائدة لها التى يمكن تطابقها من الولادة حتى الموت ضمن إحداثيات المكان والزمان بوصفها الجسم ذاته، هنا يثبت المراقب عبر مجال زمنى معين هوية سمات معينة قابلة للاختبار مشاركةً، هناك تكون أنا الهوية الخاصة فى وعى الفساد المتواصل للحياة، انهيار الأسس التى تقوم عليها:

"المسار النفسى الفيزيائى (لتاريخ حياة فردية)... يصنع من الخارج ما هو متماهٍ مع ذاته بالنسبة إلى المراقب من خلال ذاتية الجسد الظاهر الذى يبدأ المسار منه، فى الوقت ذاته يتميز هذا المسار من خلال الواقعة الغريبة، إن كل جزء منه إنما هو مرتبط مع الأجزاء الأخرى من خلال تجربة حية متميزة بشكل ما من الاستمرار، العلاقة وذاتية ما هو هكذا فى الحركة(١٣٤)".

هذه التجربة "المتميزة بشكلٍ ما" تتعلق الآن فقط بأن هوية الأنا تتأسس فى بيان معنى وأهمية تاريخ الحياة، يدخل دلتاى إجمالاً مقولة المعنى بمساعدة كلية العلاقة المرتبطة بتاريخ الحياة:

"تقع علاقة التجريب الحى فى حقيقتها الفعلية العيانية فى مقولة المعنى، وهذه هى الوحدة التى تستجمع مسار التجريب الحى أو التجريب اللاحق فى الذاكرة، أى أن معنى هذا المسار لا يقع فى نقطة الوحدة التى يمكن أن تقع ما وراء التجربة، وإنما تكون متضمنة تأسيسًا فى التجارب بوصفها علاقاتها(١٣٥)".

تمثل سيرة حياة فرد ما والمُحافَظ عليها من خلال هوية الأنا تمثل النموذج من أجل العلاقة المقولاتية للكل بأجزائه، تلك العلاقة التى تُكتسَب منها مقولة المعنى، ذلك أن معنى **der Sinn** الذى يتوجه نحوه الفهم الهرمنوطيقى، والذى يدعوه دلتاى فى الفهم التأكيدى أهمية **Bedeutung** ينتج فقط من أهمية لحظات فى علاقة تتضمن هويتها الانهيار المتواصل للهوية، كما تتضمن التغلب العنيد على هذا الفساد، وهى لذلك يجب أن تُنتَج من خلال تفسيرات استرجاعية لتاريخ الحياة موسعة ومصححة تراكميًا ومجددة استمراريًا "المعنى" يوجد فقط فى نسق مرجعية يكون تغيره من نوع سيرورة تكون، ومن هنا فعليه أن يحقق معايير تطور مرتبط بتاريخ الحياة:

[١٣٤] المجلد السابع، ص ٢٢٨.

[١٣٥] المجلد السابع، ص ٢٢٧.

"التغيّر خاص بالموضوعات التى نكوِّنها فى معرفة الطبيعة كما هو خاص بالحياة التى تدرك تكونها فى تعيناتها، لكن فى الحياة وحدها يحتوى الحاضر التصور عن الماضى فى الذاكرة وفى ما هو من المستقبل فى المخيلة التى تتبع إمكاناتها، وفى الفاعلية التى تضع لنفسها أهدافًا ضمن هذه الإمكانات، وهكذا يتحقق الحاضر من خلال الماضى ويحمل المستقبل فى أحشائه، وهذا هو معنى كلمة "تطور" فى علوم الروح[١٣٦]".

المعنى الذى يكتسبه الأشخاص والأشياء فى مرجعيات الحياة الفردية بالنسبة إلى ذات ما، هو مجرد معنى مشتق من تاريخ تطور بالكامل تفطن إليه الذات ناظرةً إلى الخلف فى كل وقت لتدرك كيف يكون متضمنًا بصورة دائمة، ومن خلال ذلك يتم التأكد من أن كل أهمية محددة تكون مندمجة مع علاقة معنى تمثل بشكل لا يمكن التعبير عنه وحدة فردية (وليست مجرد مفردة) لعالم متمركز على الأنا ولتاريخ حياة جرى الحفاظ عليه من خلال هوية الأنا.

من جهة ثانية لا تكون المعانى التى يجب أن تبقى مشدودة إلى الرموز، بحال من الأحوال خاصة بالمعنى الصارم للكلمة، إذ لديها بصورة مستديمة صدقية مشتركة بين الذوات، فى تاريخ حياة مدرك مونادِيا لا يمكن أن يتأسس لهذا السبب شىء ما مثل المعنى، من الأكيد أن الفضل فى التعبير عن الحياة يعود إلى مضمونه المعنوى Semantish وكذلك إلى الأهمية القائمة فى كل من النسق اللغوى الذى يصلح لذوات أخرى، والعلاقة البيوغرافية – وهذه لا يمكن أن يُعبر عنها رمزيًا إطلاقًا، تجربة الحياة تبنى فى التواصل مع تجارب حيوات أخرى: "وجهة النظر الفردية التى تلازم تجربة الحياة الشخصية تُصحح وتتوسع فى تجربة الحياة العامة، ضمن هذا أفهم القضايا التى تتكون فى دائرة ما من الأشخاص الذين ينتمون إلى بعضهم البعض، ويوجد ما هو مشترك فيما بينهم... وما يتميزون به هو أنهم إبداعات الحياة المشتركة[١٣٧]". ويُدخل دلتاى مفهوم "المشترك Gemeinsam" بالمعنى النوعى: ما هو مشترك يعنى الالتزام المشترك للرموز ذاتها بالنسبة إلى مجموعة من الذوات التى تتواصل مع بعضها البعض فى اللغة ذاتها، وهو لا يعنى توافق عناصر مختلفة فى سمات مشتركة، وبالتالى الانتماء المنطقى للعناصر فى الطبقة ذاتها.

[١٣٦] المجلد السابع، ص ٢٣٢.

[١٣٧] المجلد السابع، ص١٣٢ وما بعدها.

لا تتأسس تواريخ الحياة فقط عمودياً كعلاقة زمنية لتجارب فرد متراكمة، فهي تتكون أفقياً في كل لحظة على مستوى مشاركة تواصل مشترك لذوات مختلفة:

"كل تعبير مفرد عن الحياة يمثل في تملكه هذا الروح الموضوعي ما هو مشترك، كل كلمة، كل جملة، كل حركة وكل صيغة لياقة، كل أثر فني وكل فعل تاريخي، كل ذلك إنما هو قابل للفهم لأن ما هو مشترك يربط من يعبر في هذه الأشياء مع من يفهم، الفرد يعيش التجربة، يفكر ويتصرف بصورة متواصلة في حيز من المشاركة، وهو بالتالي لا يفهم إلا في مثل هذه الأجواء[١٣٨]".

يجب أن تتحرك تجربة الحياة التأملية التي تنتج استمرارية تاريخ الحياة من خلال فهم الذات نفسها المتراكم على أنها مرحلة من مراحل التفسير البيوغرافي، بصورة مستديمة في وسط Medium التفاهم مع الذوات الأخرى، أنا أفهم نفسي ذاتياً فقط في ذلك "الحيز مما هو مشترك" الذي فيه أفهم في الوقت ذاته الآخر في تموضعاته، لأن تعبيري الحياة الاثنين يتجليان في ذات اللغة التي هي ملزمة بالنسبة إلينا مشاركة، ضمن وجهة النظر هذه يمكن إدراك تاريخ الحياة الفردي على أنه نتاج الأحداث التي تجري على مستوى مشاركة الذوات فيما بينها، الفرد الذي يصنع تجارب حياتية هو بشكل ما نتيجة لسيرورة تكونه الخاصة، لذلك يمكن أن نُدرك تاريخ الحياة الفردي الذي أراد تحديداً أن يكون إطار مرجعية بالنسبة إلى التحليل الخاص بعلوم الروح، من جانبه على أنه وظيفة علاقات بنيوية مهيمنة وأنساق اجتماعية:

"هنالك غنى حياة لانهائي يتكون في الوجود الفردي للأشخاص العيانيين بحكم علاقاتهم بوسطهم وبالناس الآخرين وبالأشياء الأخرى، وكل فرد بذاته إنما هو في الوقت ذاته نقطة تقاطع لعدد من العلاقات التي تتداخل عبر الأفراد وتقوم فيهم، وإن كانت تتجاوز حياتهم وتملك وجوداً مستقلاً وتطوراً خاصاً من خلال المضمون، القيمة والهدف الذي يتحقق فيها[١٣٩]".

يميز دلتاي منظومات القيم الثقافية عن منظومات التنظيم الخارجي للمجتمع، غير أن كل صيغة للتفاعل والتفاهم بين الأفراد، إنما هي متوسطة من خلال استخدام ملزم

[١٣٨] المجلد السابع، ١٤٦ وما بعدها.

[١٣٩] المجلد السابع، ص١٣٤ وما بعدها.

مشاركةً لرموز تحيل فى المستوى الأخير إلى اللغة المتداولة، فاللغة تمثل أرضية المشاركة بين الذوات التى يجب أن يسير عليها كل شخص قبل أن يتمكن من التموضع فى التعبير الأول عن الحياة سواء أكان ذلك فى الكلمات أم فى المواقف أم فى الأفعال، اللغة التى قال عنها دلتاى ذات يوم بأن فيها "وحدها يجد الداخل الإنسانى تعبيره الكامل، الخلاق والقابل للفهم موضوعياً[١٤٠]." إنها الوسط **Medium** الذى تُشارك فيه المعانى، ليس فقط فى المعنى الإدراكى، وإنما فى المعنى الشامل لرؤيا انفعالية، معيارية ولمستوى كلى وشامل من الأهمية، يضمن لنا الفهم المتبادل المشاركة التى تقوم بين الأفراد ... وهذا المشترك يعبر عن نفسه فى ذاتية العقل وذاتية التعاطف فى حياة المشاعر وفى الترابط المتبادل، فى الواجب وفى الحق، وهى تبقى مصحوبة بوعى الواجب[١٤١]".

ما هو نوعى فى هذا المشترك المترسخ البنية لغوياً هو أن فيه يتواصل أفراد امتلكوا فردياتهم، وهم يتفقون على أرضية المشاركة فى حالة عامة من النوع الذى يحصل فيه أنهم يتطابقون مع بعضهم البعض، يعرفون ويتعرفون بعضهم البعض كذوات متكافئة، وهذا لا يمنع من أن يحتفظ الأفراد فى الوقت ذاته ومع التواصل بالمسافة، وأن يؤكدوا مقابل بعضهم البعض هوية الأنا التى لا يعبَّر عنها، ما هو مشترك وما يقوم على الصلاحية المشتركة للرموز اللغوية يمكن من وجود الاثنين فى واحد، التطابق المتبادل والتمسك باللاهوية للواحد مع الآخر، فى العلاقة الحوارية تتحقق علاقة ديالكتيكية للعام والخاص دون أن يتم نسيان هوية الأنا، هوية الأنا والتواصل الخاص باللغة المتبادلة يمثلان مفهومين متنامين، الاثنان يسميان من جوانب مختلفة شروط التفاعل على مستوى الاعتراف المتبادل.

إذا نظرنا من هذا المنطلق فإن هوية الأنا التى تضمن استمرار العلاقة الخاصة بتاريخ الحياة وسط انهيار التجارب السريعة الزوال، تمثل علاقة حوارية: فى التفسير الاسترجاعى لمسيرة الحياة تتواصل الأنا مع ذاتها كما مع الآخرين، والوعى الذاتى يتأسس فى نقطة تقاطع المستوى الأفقى للتفاهم المشترك مع آخرين، وفى نقطة تقاطع المستوى العمودى للتفاهم الذاتى مع ذاتها نفسها، من جهةٍ يمكن فهم تواصل الأنا

[١٤٠] المجلد الخامس، ص. ٣١٩ بذلك يعلل دلتاى الهرمنوطقيا بمعنى التفسير الفنى للتعبير اللغوى: "ولذلك فإن لفن الفهم مركزه فى عرض وتفسير بقايا الوجود الإنسانى التى يتضمنها العمل. (المصدر السابق).

[١٤١] المجلد السابع، ص ١٤١.

مع ذاتها كتصوير لتواصلها مع الآخرين على المستوى العمودى لتجربة الحياة المتراكمة، من جهة ثانية تبنت هوية العلاقة المرتبطة بتاريخ الحياة بعد الزمن فى ذاتها، ذلك البعد الذى يفتقد التواصل اللغوى، لذلك يمكن أن يُفكر بالمقابل فى البنى الشاملة التى تتدخل من خلال تواريخ الحياة فى عمودية التطور التاريخى فقط حسب نموذج وحدة تاريخ الحياة[١٤٢]".

"مشترك وحدات الحياة" كالمشترك الذى يدركه دلتاى بوصفه الروح الموضوعى، يتميز من خلال ديالكتيك مزدوج للكل وأجزائه: على المستوى الأفقى للتواصل من خلال علاقة كلية لجماعة اللغة مع الأفراد، الذين يتطابقون مع بعضهم البعض بالقدر الذى يؤكدون فيه فى الوقت ذاته لا تماهيهم مقابل بعضهم البعض، وعمودياً فى بُعد الزمن من خلال علاقة كلّية تاريخ حياة مع التجارب المفردة ومع مرجعيات الحياة التى من صميمها يُبنى هذا البعد، حيث تتم صيانة هوية العلاقة فى وعى اللاهوية لمقاطع من الحياة أصبحت فى عداد الماضى، يشترط دلتاى هوية الأنا هذه من خلال العلاقة الثنائية والاعتراف المتبادل، كما يشترط سيرورة التكون الخاصة بتاريخ الحياة واشتراكًا محدداً لوحدات الحياة، فى الطريقة ذاتها كإطار موضوعى لعلوم الروح، تماماً كما هو الحال لدى بيرس فى علوم الطبيعة الذى يشترط سيرورة بحث تقوم على عاتق فريق يقوم بالتجريب، وكما صُدِم بيرس من حقيقة التقدم الاستقرائى للعلوم بالسؤال المنهجى الأساسى للعلاقة الضرورية بين العام والخاص، كذلك يرى دلتاى نفسه فى الوقت ذاته تاريخيًا ولغوياً مواجهًا فى علاقة العام والخاص بالمشترك المترسخ فى بنيته، هنا لا تُطرَح المشكلة بالدرجة الأولى على المستوى الخاص بمنطق

[١٤٢] يدرك دلتاى روح الأجيال وروح المراحل التاريخية وروح الحضارات انطلاقًا من تشابه معنى أو أهمية تاريخ الحياة الفردية، المراحل التاريخية تتحدد فى أفق الحياة كما يتحدد الأفراد فى عالمهم، وتحت تعبير "أفق الحياة" يفهم دلتاى "التحديد" الذى يعيش الناس فى ظله فى فترة زمنية محددة بالاستناد إلى فكرهم، مشاعرهم ومطامحهم، فى هذا التحديد توجد علاقة الحياة، مرجعيات الحياة، تجربة الحياة، وتكوّن الأفكار الذى يرسخ ويشد الأفراد فى دائرة معينة من تعديلات الإدراكات، تكوّن القيم ووضع الأهداف. أما الإلزامات التى لا محيد عنها فهى تحكم الأفراد كلاً فى موقعه" (المجلد السابع ص١٧٧). العصور التاريخية تتأسس فى هوية روح عصر يخترق ويمركز كل تموضعات هذه العلاقة التاريخية مثل تاريخ الحياة فى هوية معنى يؤسس الأنا: "مثل الفرد كل منظومة ثقافية وكل جماعة لها مركز فى ذاتها. فى الأشياء ذاتها يرتبط إدراك الحقيقة الفعلية، التقويم، إنتاج الحاجات بما هو كلى" (المجلد السابع ص – ١٥٤) بهذا المعنى يتحدث دلتاى فى موضع آخر عن "مركزة العصور والمراحل فى ذاتها، حيث تنحل فى ذلك مشكلة المعنى والأهمية فى التاريخ." (المجلد السابع – ص ١٨٦).

البحث وإنما على المستوى المنطقى : يجب على الفهم الهرمنوطيقى أن يُدرك لا محالة معنى فرديًا غير قابل للنقل فى مقولات عامة(١٤٣):

[١٤٣] من هذا التساؤل تنطلق المحاولة المتزامنة ليكرت والمتمثلة فى الإدراك الصارم منهجيًا لثنائية علوم الطبيعة وعلوم الروح، ولقد قصر المطلب الكانتى بنقد العقل على مجال صدقية العلم الناموسى nomologisch، ليحفظ مكانًا لعلوم الروح المرفوعة من قبل دلتاى إلى مستوى نقد المعرفة. و بالاختلاف مع دلتاى فإن ريكرت لا يبنى على مفهوم الروح الموضوعى لهيجل، والعلاقات الديالكتيكية للمشاركة بين الذوات، وهو يفهم الثقافة أكثر من ذلك بالتماثل مع الطبيعة من زاوية الفلسفة الترنسندنتالية، ففى الوقت الذى تتكون فيه الظاهرات حسب مقولات الذهن ضمن قوانين عامة "للطبيعة"، تتكون "الثقافة" من خلال علاقات الحقائق فى منظومة من القيم، العلاقات الثقافية مدينة بالفضل فى أهمية معنى تاريخى غير قابل للإعادة إلى علاقة القيمة المفردنة هذه، وريكرت يتبصر هذه الاستحالة المنطقية لعلم رمزى idiographisch كان قد أكده فيندلباند فى كتابه "التاريخ وعلم الطبيعة فرايبورغ ١٨٩٤" فهو يرى أن الإنجاز الخاص لعلوم الفهم على أنه حقيقة لا مراء فيها: فهى تدرك فى تعابير عامة لا محيد عنها موجهة نحو ما هو قابل لإعادة المعنى غير قابل لإعادة الأحداث التاريخية، غير أن اقتراحه لم يستطع أن يجلو هذه الحقيقة بشكل يبعث على الرضا. إن الشرط المسبق لريكرت والخاص بفلسفة الحياة إنما هو فى الغالب لاعقلانية فعليةٍ تدخل غير مختصرة فى التجربة الصامتة: ضمن التدخل المتوسط ترنسندنتالياً للروح العارفة تنهار هذه الفعلية إلى رؤى بديلة، أما الجوانب المتممة والتى يجب أن ندرك فى ضوئها هذه الفعلية فى صيغة الاستمرارية النظامية أو فى صيغة التفاصيل المتغايرة فتبقى منفصلة. اختيار أنساق المرجعية والنظرية المناسبة يضعنا أمام بديل كامل.،أقوال هذا النسق الأول لا يمكن نقلها إلى أقوال ذلك النسق الآخر، فقط اسم "التواصل المتغاير" يوجد بالنسبة إلى وحدة الفعلية المنقسمة إلى إدراك ترنسندنتالى، ولا يتماثل مع الوحدة المستنبطة أى تركيب للفهم النهائى. كيف ينبغى لهذه الحقيقة الفعلية التى تدرك ضمن قوانين عامة كطبيعة، أن تُفردن من خلال علاقات القيمة، عندما تصلح مقولات القيمة ذاتها على أنها منطقياً عامة؟ ريكرت يسلم بأن القيم ليس لها الحالة المنطقية ذاتها مثل مفاهيم الطبقات، وهو يؤكد بأن الظاهرات الثقافية ليست ملحقة بالقيم المتأسسة من أجلها بالطريقة ذاتها كما تكون العناصر ملحقة بمجال طبقة ما (الأشكال الأربعة للعام فى التاريخ ملحق للطبعة الخامسة "لحدود تكون مفاهيم العلوم الطبيعية توبنغن ١٩٢٩ ص٧٣٩ وخاصة ٧٤٩ ومابعد) هذا المطلب لا يمكن تحقيقه ضمن المنطق الترنسندنتالى الذى يُطرح من خلاله. يجب على ريكيرت أن يعيد تفسير مفهوم الكلية التاريخية لأنه لا يثق بالوسائل الديالكتيكية التى يمكن أن تؤمن صياغته. منطق علوم الروح الذى ينطلق من شروط نقد الوعى الترنسندنتالى لا يستطيع أن يتملص من ديالكتيك العام والخاص الذى عينه هيجل، وهذا الديالكتيك يذهب عبر هيجل متجاوزا إلى مفهوم الظاهرة الثقافية على أنه مفهوم مفردن تاريخيًا ويطالب بأن يتماهى من حيث أنه غير متماهٍ من مثل هذه الثنائية لانتقال غير متحقق من كانت إلى هيجل تعيش فلسفة القيم ذاتها. وريكرتُ يؤسس مفهوم الثقافة بدايةً على أرضية المثالية الترنسندنتالية. مثل مقولة الطبيعة فإن "الثقافة" كمفهوم كلى Inbegriff للظاهرات معنىً ترنسندنتالياً ضمن نسق القيم الصالحة – فهى لا تقول شيئاً عن الموضوعات وإنما تعين شروط الإدراك الممكن لها– ما يناسب ذلك هو الفرضية المتفائلة بأن نسق قيم ما يجب أن يسمح باشتقاقه قبلياً من العقل =

"مشترك وحدات الحياة إنما هو نقطة الانطلاق بالنسبة إلى كل علاقات العام والخاص في علوم الروح، من خلال الإدراك الكامل للعالم الروحي تتحرك قدماً مثل هذه التجربة الأساس لما هو مشترك، والتي يتّحد فيها وعي الذاتية الموحدة مع وعي التكافؤ مع الآخرين، الذاتية البشرية والفردانية مع بعضها البعض، إنه المشترك الذي يكوّن الشرط الضروري من أجل الفهم، بدءاً من التفسير الأساسي الذي يطالب فقط بمعرفة معنى الكلمات ومعرفة مسار القاعدة التي ترتبط بها في جمل وصولاً إلى معنى، منذ أن يطالب بما هو مشترك في اللغة والفكر، حيث يتسع مجاله بصورة دائمة و يجعل بالتالي حدث التفاهم ممكناً(١٤٤)".

العلاقة بين العام والفردي التي تعرفها دلتاي تأسيساً بالنسبة إلى تجربة الحياة، كما بالنسبة إلى التواصل مع الآخرين، تعود ثانية مع الفهم الهرمنوطقي، "والحقائق العامة" إنما هي ضرورية دائماً من أجل تحليل "عالم الاستثنائي(١٤٥)".

"هكذا يتكون في العمل الخاص بعلوم الروح.... حلقة من التجارب، الفهم وتمثلات العالم الروحي في مفاهيم عامة، وكل مرحلة من هذا العمل تمتلك وحدة داخلية في إدراكها للعالم الروحي، في الوقت الذي تتطور فيه المعرفة التاريخية لما هو مفرد، كما تتطور الحقائق العامة في علاقات متبادلة فيما بينها(١٤٦)".

= العملي. (هذا الموقف اتخذه ريكرت في بحثه الأول: علم الثقافة وعلم الطبيعة ١٨٩٩) غير أن ريكرت ما لبث أن ترك هذا الموقف (يتجلى الموقف المتغير في طرح النظرية النسقية: حدود تكون مفهوم العلوم الطبيعية) المضمون المادي لما يسمى بالقيم لا يمكن تفسيره إلا من صميم العلاقة الواقعية للثقافات التي تخارج فيها الفعل المتجه نحو القيم للذوات التاريخية - ويمكن أيضاً لصدقية القيم أن تكون مستقلة عن مثل هذا التكون، عندما يجب أن يتم الاعتراف بذلك فإن المفهوم الذي أصبح كانتياً للثقافة يتصرف بثنائية المعنى الترنسندنتالي التجريبي التي انطلقت ديالكتيكياً من مفهوم هيجل عن الروح الموضوعي، وعلوم الثقافة تجد فعلياً موضوعاتها متأسسة أمامها، ومعاني الثقافة لأنساق القيم الصالحة تجريبياً انطلقت من الفعل الذي توجهه القيم. لقد تم امتصاص وبالتالي حفظ الإنجاز المتوسط ترنسندنتالياً للذوات الفاعلة فيما توجهها القيم وذلك في الهيئة التجريبية للقيم الموروثة والمتحركة تاريخياً، لقد اندمج مع التاريخ أحد الأبعاد في مجال موضوع العلم الذي تخارج فيه منطقه من الوعي الترنسندنتالي من خلال عقول الذوات العاملة، وتحديداً من خلال تموضع معنى يمكن له أن يتطلب صلاحية ما في شبكة من قيم منسوجة ترنسندنتالياً، ولأن ريكرت لا يريد أن يتخلى عن تعينات الفلسفة الترنسندنتالية، فإن هذه التعينات تتحطم دونما قصد بين يديه.

[١٤٤] المجلد السابع، ص ١٤١.

[١٤٥] المجلد السابع، ص ١٤٣.

[١٤٦] المجلد السابع، ص ١٤٥.

بالنسبة إلى علوم الطبيعة تطرح حقيقة *التقدم العلمى التساؤل الأساسى المنهجى*:
كيف يمكن الاعتراف بعلاقة كلية بمساعدة عدد نهائى من الوقائع المفردة المؤكدة؟
بالنسبة إلى علوم *الروح* فإن حقيقة *التوسع النسقى* لأفق تفهمنا لتعبيرات الحياة الخاصة والغريبة تطرح السؤال المنهجى الأساسى و المناسب: كيف يمكن أن يُدرَك ويُمثَّل معنى علاقة حياة مفردنة فى مقولات عامة لا محيد عنها؟

٨- التأمل الذاتي لعلوم الروح
نقد المعنى التاريخي

يتجه الفهم الهرمنوطيقى نحو سياق متوارث من المعانى، وهو يتميز عن فهم المعنى المونولوجى الذى تتطلبه جمل نظرية، ينبغى أن تسمى الجمل كلها نظرية Theoretisch ولا سيما تلك التى يُعبَر عنها فى لغة مصاغة بشكل دقيق أو التى يمكن تحويلها إلى أقوال فى مثل هذه اللغة، يتساوى فى ذلك إن كانت المسألة تدور حول أقوال إطنابية أو حول جمل غنية المضمون تجريبيًا، ويمكننا أيضًا أن نقول بأن الجمل النظرية إنما هى عناصر لغات "نقية". مثل هذه اللغات تكون تقديرية، سواء كانت فارغة أو مفسَّرة، الأقوال المصاغة بإحكام تكون تحديداً منقاة من كل اللحظات التى لا تقع على مستوى العلاقات الرمزية، يتجلى ذلك فى نظريات العلوم التجريبية فى أنها يجب أن تكتفى بمطلب الفصل الصارم بين القضايا والحقائق: أما الإحكام التجريبى لاشتقاقاتها فيُراقَب لاحقًا على أساس قضايا التجربة التى تعبر عن نتيجة الملاحظات النسقية المستقلة عن النظرية، اللغات "النقية" تتطلب -مادام لها مرجعية تجريبية- الفصل المبدئى ما بين فهم العلاقات المنطقية وبين مراقبة الوقائع التجريبية، الملاحظة الخاضعة للمراقبة تتحدد من خلال إقصاء العلاقات الرمزية مثلما يتحدد المعنى المونولوجى من خلال إقصاء علاقات فعلية، هذا الحد يجرى طمسه من قِبَل الفهم الهرمنوطيقى.

يصبح فهم المعنى إشكاليًا بالمفهوم المنهجى، عندما تدور المسألة كما هو الحال فى علوم الروح حول تملك مضامين المعنى الموروثة: "المعنى" الذى يفترض أن يُشرَح، له هنا دون أخذ اعتبار للتعبير الرمزى، حالة حقيقة ما هو موجود أمامنا تجريبياً، لا يستطيع فهم المعنى الهرمنوطيقى إطلاقًا أن يحلل إلى مدى بعيد بنية موضوع ما، ذلك أن كل ما هو محسوب سوف يمحى، وإلا لكان عليه أن ينتقل إلى إعادة تأسيس، أى إلى فهم معنى العلاقات الشكلانية، إلى اللغة المصاغة بإحكام تعود قواعد التكون ما بعد اللغوية التى بمساعدتها نستطيع أن نعيد تأسيس كل قول ممكن فى هذه اللغة، وهذا يعنى إمكانية أن تنتج نفسها ذاتيًا، ولأننا لا نستطيع التصرف بمثل قواعد التكون هذه بالنسبة إلى علاقات المعنى الموروثة، فإن هذه القواعد تطالب بتفهم معنى هرمنوطيقى يدرك العلاقات الرمزية على أنها فعلية، الهرمنوطيقيا هى فى الوقت ذاته شكل التجربة والتحليل النحوى سواء بسواء.

لقد أشار بيرس إلى أن تطبيق القضايا النظرية على الحقيقة الفعلية إنما هو ممكن فقط ضمن الإطار الترنسندنتالى الذى يصوغ مسبقًا التجربة بطريقة محددة، النظريات المرتبطة بالعلوم التجريبية تتضمن معلومات حول الحقيقة الفعلية ضمن وجهة نظر تحكم تقني ممكن و ضمن شروط قابلة للتحديد بصورة مستديمة زمانًا ومكانًا، ما يناسب هذه الحقيقة لذلك هي تجربة مُعممة فى دائرة وظائف الفعل الأداتي، تتجرد من كل المرجعيات الخاصة بتاريخ الحياة، إزاء هذه الظاهرات المنتجة تجريبيًا قُمعت كل لحظات تجربة الحياة لصالح تأثير عام قابل للإعادة تحديداً بحسب الرغبة، هذه الموضعة المتعينة للحقيقة الفعلية تستخدم فى دعم تجربة عيانية مشكلة ذاتيًا، وتحديداً فى دعم تكيفها السابق ترنسندنتاليًا مع التعبيرات الكلية للغة نظرية لا تظهر فيها أسماء تخص الأفراد، تقوم مشكلة العلاقة بين العام والخاص على أن التجارب المفردة يجب أن توضع فى توافق مع المقولات العامة تجريداً، وبالعكس تمامًا تسير الأمور بالنسبة إلى الفهم الهرمنوطيقى، الذى يحيل تجربة الحياة الفردية بكل اتساعها إلى ملكيته، غير أنه يجب عليه أن يكيف المقولات العامة للغة طبقًا للأهداف المتجمعة حول مركزية الأنا، ولا تُطرح هنا مشكلة العلاقة بين العام والخاص بسبب تخلف عالم تجربة عيانى خلف منطق الأقوال العامة، وإنما بسبب عدم مناسبة هذا المنطق لتجربة الحياة التى تجلت بصورة مستديمة فى اللغة المتداولة، ليس التقدم الاستقرائى للعلوم التجريبية – التحليلية ممكنا إلا على أساس التقريب السابق ترنسندنتاليًا للتجربة الممكنة من التعابير الكلية للغة النظرية، التقدم شبه الاستقرائى للعلوم الهرمنوطيقية يقوم بالمقابل على الإنجاز النوعى للغة المتداولة، التى تمكن من إبلاغ أهمية المقولات العامة بصورة غير مباشرة فى علاقة حياة عيانية، على هذا الأساس تتكيف فى مسار التفسير لغة الهرمنوطيقي لتجربة حياة متمركزة حول المعنى الفردى.

من الواضح أن اللغة المتداولة تمتلك بنية تسمح فعليًا بجعل ما هو فردى قابلاً للفهم فى العلاقة الحوارية من خلال مقولات عامة، وعلى الفهم الهرمنوطيقى أن يكون فى خدمة هذه البنية المماثلة التى ترعى بصورة منهجية التجربة التواصلية اليومية لفهم الذات والآخر، تسمح الهرمنوطيقا بدايةً بتحقق تكوّن طريقة عمل واضحة كليًا، عندما يكون بالإمكان شرح بنية اللغة المتداولة من الزاوية التى تتيح لها ما يمنعه تركيب لغة نقية: أن تجعل الفردى غير المعبر عنه قابلاً للإبلاغ بصورة غير مباشرة.

وأنا أجد الدلالة في مقدمة دلتاي "الأشكال الأساسية للفهم[١٤٧]"، الفهم الهرمنوطيقي يتجه نحو ثلاث طبقات من تعبيرات الحياة: نحو تعبيرات لغوية، ونحو أفعال، ونحو تعبيرات تجارب حية.

يمكن لعلاقة الحياة العيانية أن تحل بصورة كاملة محل التعبيرات اللغوية، وهي لا تتضمن من ثم "أية إشارة إلى خصائص الحياة التي انطلقت هذه التعبيرات من صميمها[١٤٨]" والتفسير الهرمنوطيقي هو في مثل هذه الحالات غير ضروري، لأن العلاقة الحوارية بين من يبلّغ وبين من يتلقى لا تكون معطاة إلا احتمالاً: "الحكم إنما هو الشيء ذاته، فمن ينطق به هو ذاته من يفهمه، فهو ينتقل دونما تغير من خلال النقل من ملكية من ينطق به إلى ملكية من يفهمه[١٤٩]" عندما تظهر تعبيرات لغوية في صورة مطلقة تجعل مضمونها مستقلاً عن موقف الإبلاغ "وباختلاف الأزمنة والأشخاص" عند ذلك يكون الفهم مونولوجيا: "وهو يتجه هنا نحو مضمون الفكر دونما شيء آخر" على أن هذا المضمون إنما هو مماثل لذاته في كل علاقة، وهكذا يكون الفهم أكثر اكتمالاً مما هو عليه الأمر بالاستناد إلى التعبيرات الأخرى للحياة كلها[١٥٠]"، فقط أقوال لغة نقية يمكن أن تفهم بهذا المعنى بشكل كامل، و من جهة أخرى كلما كانت التعبيرات اللغوية ملازمة لعلاقة حياة عيانية كلما ازدادت أهمية موقعها في علاقة معينة حوارياً: "والنقل" لا يبقى خارجياً بالنسبة إلى مضمون التعبير، أما الفهم الكامل فيتعرض إلى الالتباس، لأن تفهماً عاماً حول معنى غير متغير لم يعد قائماً.

تصبح اللغة غير منقاة من خلال أن ما هو مغاير يتغلغل في ثنايا العلاقات المنطقية الشفافة، في التعبير اللغوي يختلط بصورة غير مباشرة شيء ما "من الخلفية المعتمة و حجاب الحياة الروحية"، التي لا يمكن استقبالها في المضمون المعلن، لذلك فهي تحتاج إلى التفسير بالنسبة إلى الآخر، وهنا تأخذ الهرمنوطيقا حقها، فهي تفك لغز ما يبقى غريباً تحديداً بين الذوات المتكلمة في وسط تفهمها، لأن ذلك يمكن أن يُبلغ فقط بصورة غير مباشرة: "كان يمكن للتفسير ألا يكون ممكناً، لو كانت تعبيرات الحياة غريبة بالكامل، ولكان غير ضروري لو كان فيها ما هو غريب، "الهرمنوطيقا" تقف بين هذين التناقضين الحادين، وهي مطلوبة في كل مكان حيث يكون شيءٌ ما غريباً ويريد أن

[١٤٧] المجلد السابع، ص٢٠٧ وما بعد.
[١٤٨] المجلد السابع، ص ٢٠٦ .
[١٤٩] المجلد السابع، ص ٢٠٥ .
[١٥٠] المجلد السابع، ص ٢٠٦ .

يستحوذ على فن الفهم[١٥١]" الحوار في اللغة المتداولة يتحرك فى المنتصف بين المونولوج وبين استحالة التواصل اللغوى إجمالاً، وفى هذا الحوار يتم التعبير بصورة مستديمة عن علاقات الحياة، وهذه بدورها غير قادرة على الإبلاغ المباشر بسبب معناها الفردى، ويجب أن يتم تملكها لهذا السبب من قبل شريك المحادثة على أنه غريب هرمنوطيقياً أى على طريق تفسير من توجه إليه الإبلاغ، ذلك أن استخدام اللغة الحوارى يتطلب دائماً فهماً هرمنوطيقياً، يتجلى فى التناقض الأساسى بين التموضع اللغوى لعلاقة حياة وبين هذه العلاقة ذاتها، إلى أى مدى يمكن أن يترسخ تعبير لغوى لموقف ما ويدفع بما هو نوعى فيه إلى العرض، تبقى هوة بين التعبير وبين ما هو مقصود من مرجعيات الحياة الفردية، هوة يجب أن تُردم فى كل مرة من خلال التفسير.

لقد تم تسهيل قضية التفسير بأن المعانى لم تعد تتموضع فى بُعد اللغة وإنما فى لفظية إضافية على مستوى الأفعال، والأفعال تكوّن الطبقة الثانية من تعبيرات الحياة التى يتجه نحوها الفهم، ودلتاى يُبقى الفعل الهادف نصب عينيه، وهو يوجد ضمن المعايير التى يتوجه إليها من يقوم بالفعل، والفعل التواصلى الذى يأخذ شكل التفاعل على أساس توقعات السلوك التبادلية "لا ينطلق من قصد الإبلاغ"، غير أن "إرجاع الحدث إلى الروحى الذى يعبر عن ذاته فيه، إنما هى مسألة نظامية، وتسمح بافتراضات احتمالية حول هذا الروحى[١٥٢]" التفاعل المتوسط رمزيًا إنما هو أحد أشكال العرض مثل التواصل اللغوى، ويبدو أنه توجد معانى يمكن لها أن تُنقَل من وسط **Medium** إلى آخر، قابلية تحول المعنى هذه من جمل إلى أفعال ومن أفعال إلى جمل تسمح بتفسيرات متبادلة، بالنسبة إلى الفعل التواصلى يصح مثلما يصح بالنسبة إلى التواصل اللغوى: فى هذا الفعل التواصلى لا يمكن لسياق تاريخ حياة مفردن ومحافظ عليه من خلال هوية الأنا أن يصل غير منكسر إلى التعبير، مرة ثانية تظهر هذه الهوة التى يشدد دلتاى عليها:

> "يؤدى الفعل من خلال قوة دافع له قدرة الحسم فى الحياة إلى النظرة الأحادية، وكيفما يمكن أن يُفكَر فيه فإنه لا يعبر إلا عن جزء من جوهرنا، الإمكانات التى وجِدت فى هذا الجوهر معرضة إلى الإفناء من خلاله، وهكذا يتحرر الفعلَ من خلفية علاقة الحياة، ودونما شرح للكيفية التى

[١٥١] المجلد السابع، ص ٢٢٥.

[١٥٢] المجلد السابع، ص ٢٠٦.

تترابط فيه ظروف، هدف، وسيلة وعلاقة الحياة فإنه لن يسمح بتعين متعدد الجوانب للداخل الذى انطلق منه هو ذاته أصلاً[١٥٣]".

تحتاج الأفعال أيضاً إلى الكشف الهرمنوطيقى لأن الذات غير القابلة للاستبدال فى الأفعال التى تتبع معايير عامة يمكن أن تعبر عن نفسها مباشرةً بصورة أقل مما فى المقولات العامة للتفاهم المرتبط باللغة المتداولة، ولأن علاقات الحياة الفردية لا تتجسد فى لغة ولا فى أفعال دونما انكسار، فمن الممكن أن يُساء فهم الذات التى يمكن أن تؤخذ دونما توسط بالكلمة وتتماهى دونما توسط أيضاً مع أفعالها المعلنة. الهرمنوطيقا كما الفن لكى تجعل الإبلاغات Mitteilungen غير المباشرة قابلة للفهم، تماثل تماماً المسافة التى يجب أن تحافظ عليها الذات بين ذاتها كذات هوية علاقة خاصة بتاريخ الحياة وبين تموضعاتها وأن تعبر عنها فى الوقت ذاته - عند عقوبة التشيىء من قبل المرسل.

الطبقة الثالثة من تعبيرات الحياة التى يتجه نحوها الفهم تعين البعد الذى تصبح فيه علاقة الأنا شفافةً بتموضعاتها اللغوية وخارج اللغوية، يتحدث دلتاى عن تعبير التجربة، وهو يدرج ضمن ذلك قبل كل شيء ظاهرات التعبير السايكولوجية المشدودة إلى أرضية ترجيع الجسد البشرى: المحاكاتية، الفيزيولوجية، الحركية - والاستجابات القريبة من الجسد للاحمرار والشحوب، التصلب، النظرة القلقة، الاسترخاء، الضحك والبكاء، بالنسبة إلى هذه الاستجابة اقترح "بلسنر" سائراً على خطى دلتاى، هرمنوطيقا التعبير غير اللغوى وصاغها فى مبادئها الأساسية[١٥٤]. دلتاى لا يولى اهتماماً للسايكولوجيا، وإنما لهرمنوطيقا التعبير البشرى، تعبير التجربة يفهم هرمنوطيقياً على أنه تحديداً إشارة بالنسبة إلى المقاصد غير المنطوقة وإلى العلاقة غير المعبر عنها للأنا lxn تموضعاتها، لذلك لا يظهر التعبير عن التجربة الحية فى جمل أو أفعال على مستوى ما، فمن جهة يكون أقرب إلى علاقة الحياة التلقائية من التعبيرات الرمزية للغة المتداولة وللفعل التواصلى: وهو يعود دونما لبس إلى عضوية محددة فى موقف غير قابل للإعادة، من جهة ثانية يفتقد التعبير اللغوى مضموناً إدراكياً يمكن تفسيره بصورة كاملة فى جمل أو أفعال.

[١٥٣] المصدر السابق.

[١٥٤] هـ. بلسنر: الضحك والبكاء بيرن ١٩٦١ أكثر من ذلك حول هرمنوطيقا التعبير غير اللغوى، محاضرة فى المؤتمر الثامن حول الفلسفة الألمانية فى هايدلبرغ ١٩٦٦.

"هناك علاقة خاصة بين التعبير، الحياة التى ينطلق منها، وبين الفهم الذى ينتجه هذا التعبير، يمكن للتعبير أن يحتوى تحديداً العلاقة الروحية أكثر مما يمكن أن يلحظه أى استبطان... ما يوجد فى الوقت ذاته فى طبيعة تعبير التجربة أن العلاقة بينه وبين ما هو روحى، الذى يعبر فيه عنه يمكن أن يوضع أساساً للفهم بتحفظ شديد فقط، وهذا لا يقع تحت إن كان الحكم صحيحاً أو لا، وإنما تحت صدقه أو لا صدقه، ذلك لأن التمويه، والكذب والخداع كلها تكسر هنا العلاقة بين التعبير وبين الروحى المعبر عنه[١٥٥]".

ضمن وجهة النظر الهرمنوطيقية يصلح تعبير التجربة الذى يبقى ملازماً بصورة وطيدة لعلاقة الحياة، ولذلك يتوصل إلى درجة ضئيلة من الموضعة أقل من أية رمزية أخرى بالنسبة إلى إشارات حول الأهمية التى تأخذها الذات نفسها فى كل مرة فى سياق أفعالها وحواراتها، أو التى تطالب بأخذها، لأن هوية أنا ما تتجلى بدون توسط فى المقولات العامة أو المعايير العامة لتعبيرات حياتها، لأنها تبلّغ ذاتها بصورة غير مباشرة، أى أنها تدخل فى الظاهرة، لذلك فإن بُعد الوجود والظاهر، أو الجوهر والظاهرة ينتمى إلى العرض الرمزى، فى هذا البعد تستطيع تعبيرات التجربة أن تشير إلى معنى كامن أعراضياً فى العلاقات مع الإبلاغات المعلنة: فهى تستطيع أن تشرعن وتمنح القوة، كما تستطيع أن تدحض وتنكر وأن تجعل الانكسارات الساخرة أكثر وضوحاً، وأن تنزع القناع عن التمويهات، وأن تشير إلى تعميات، والتعبير يخدم بالعلاقة مع الكلمات والأفعال كدليل لبيان مدى الجدية فى أن نعرف إن كانت الذات المبلغة تعرف نفسها أم تخدع الآخرين، وإلى أية درجة تريد أو يسمح لها فى أن تتطابق مع تعبيرات الحياة الراهنة، ثم ما هو عرض طيف ما هو مقصود وما هو مخبأ أو ما المعنى النقيض المطلوب.

تصبح بنية اللغة المتداولة، التى تناسب الإنجاز الخاص للفهم الهرمنوطيقى، تصبح بدايةً قابلة للإدراك عندما تأخذ بعين الاعتبار تكامل طبقات تعبيرات الحياة الثلاث فى براكسيس الحياة اليومية، فى إطار عوالم الحياة الاجتماعية لا يكون التواصل فى اللغة المتداولة معزولاً إطلاقاً عن التفاعلات المتضامنة فيما بينها ولا عن تعبيرات الحياة المصاحبة أو المتبادلة، والتفاهم حول رموز لغوية يخضع إلى المراقبة المستمرة من خلال الدخول الفعلى للأفعال المتوقعة فى السياق، على أن الأفعال من جانبها يمكن أن تفسر

[١٥٥] المجلد السابع، ص ٢٠٦.

من خلال إبلاغ لغوى لدى إجماع مختل، معنى الرموز اللغوية يمكن أن يُشرَح من خلال التدخل فى التفاعلات المكيفة، فاللغة والفعل يفسران بعضهما البعض تبادليًا: وهذا هو التصور الذى أطلقه "فيتغنشتاين" تحت اسم اللعب اللغوى[١٥٦]، يمكن لديالكتيك العام والفردى الذى أصبح ممكنًا فى المشاركة بين الفعل والتكلم أن يعتمد فى ذلك على الأقوال العفوية المرافقة للتعبيرات القريبة من الجسد، وأن تُصحَح طبقًا لها، مع تعبير التجربة الحية يتلازم استنباط هوية الأنا التى تؤكد ذاتها فى رموز وفى إبلاغات غير مباشرة مقابل عدم المناسبة الضرورية للإبلاغات المعلنة، واللغة المتداولة لا تتبع تركيب لغة نقية، وهى تصبح كاملة فقط من خلال تمفصلها مع التفاعلات ومع أشكال التعبير الجسدى، وعلم النحو الخاص بالألعاب اللغوية بمعنى براكسيس حياة كامل لا ينظم فقط ترابط الرموز وإنما وفى الوقت ذاته تفسير الرموز اللغوية من خلال الأفعال والتعابير، وتتميز "اللغة النقية" بكونها يمكن أن تتحدد من خلال قواعد تأسيس ميتالغوية، وهذا يعنى أنها تشرح بوسائل رمزية وافية أما اللغة الطبيعية بالمقابل فتتخلص من إعادة التأسيس الصارمة شكلانيًا وبالتالى من لغوية الداخل، لأنها قابلة للتفسير من خلال ما هو غير لغوى.

ما هو نوعى فى اللغة المتداولة يقع فى هذه التأملية **Reflexivitat**، ونستطيع أن نقول انطلاقًا من وجهة نظر اللغة الشكلانية بأن اللغة المتداولة لها ميتالغوية خاصة بها، وهى تكتسب هذه الوظيفة الفريدة من خلال أنها تستطيع أن تستقبل فى بُعدها الخاص تعبيرات حياة غير تلفيظية من شأنها ذاتها أن تفسر هذه اللغة، نستطيع أن نتحدث عن أفعال وأن نصفها، ونستطيع أن نسمى تعبيرات، كما نستطيع أن نحيل اللغة ذاتها إلى وسط **Medium** تعبيرات التجربة الحية: سواء أكان ذلك نطقيًا أى من حيث أننا نستثمر القدرة التعبيرية لفعل التصويت، أم كان ذلك أسلوبيًا من حيث أننا نعرض فى اللغة ذاتها علاقة الذات بتموضعاتها اللغوية، كل لغة متداولة تسمح بالإشارات التأملية بما هو غير منطوق، هنالك مقولات كثيرة من إشارات هذا النوع أصبحت اصطلاحية، إما فى أنساق ضمنية مثل النكتة والشعر أو فى أشكال لغوية أسلوبية مثل الاستخدام اللغوى الساخر أو الكابح أو المقلد أو فى أشكال لغوية ثابتة كما فى السؤال الخطابى أو فى التورية أو ما إلى غير ذلك.

فى هذه الحالات فقط يثبت الإنجاز الذى تحققه اللغة المتداولة بصورة دائمة فى المبدأ: وتحديدًا تفسير ذاتها وهى مدينة بهذا الإنجاز إلى العلاقة المتممة لأشكال

[١٥٦] هابرماس: منطق العلوم الاجتماعية، توبنغن ١٩٦٧، ص١٢٤ وما بعد.

التعبير غير التلفيظية للفعل وللتعبير، التى يمكن أن تعبر عن نفسها ثانيةً فى وسط اللغة ذاتها، واللغة الطبيعية تبقى متشظية دونما التموضعات غير اللغوية المتممة، غير أنها تستطيع أن تستدعى الحضور المحتمل للمتممات المفتقدة حيث توجد فيها العلاقة التأملية لذاتها نفسها: وهى تستطيع أن تفسر ذاتها لغوياً فى الالتفاف عبر بديل لغوى، مهمة الهرمنوطيقا هى فك رموز هذا التفسير الذاتى، والمفسر لا يستطيع أن يزعم يقينية عيانية أثناء التعامل مع هذه القضية، ذلك لأن "البرهان" بالنسبة إلى الاستنباطات لا يمكن الإتيان به إلا إذا كنا نستطيع إعادة نقل نص متوارث فى كل مرة إلى براكسيس الحياة المعاصر الذى أكملته فعلياً كل من الكتابة والخطابة:

"مطلب فولف بأن أفكار الكاتب يجب أن تُكتشف برؤية ضرورية من خلال الفن الهرمنوطيقى، إنما هو غير قابل للتحقق فى نقد النص أو فى التفهم اللغوى، ترتبط علاقة الأفكار، خصوصية الإشارات بإدراك طريقة الترابطات الفردية، على أن أخذ ذلك بعين الاعتبار.... إنما هو مسألة تنبؤية ولا تنتج يقيناً عيانياً[١٥٧]".

بطبيعة الحال لا تبقى النبوءة التى تقتفى أثر الإبلاغ غير المباشر للغة فى مضامينها المعلنة بلا رقابة من خلال "المقارنة": "النبوءة والمقارنة ترتبط ببعضها البعض فيما هو غير مختلف زمنياً، وليس بإمكاننا أن نستغنى عن المقارنة بالعودة إلى ما هو فردى[١٥٨]".

يمكن للتعبير أن يضلل النبوءة فى العلاقة المنهجية، لأن أساليب العمل الهرمنوطيقية التى تكونت فى علوم الروح ينبغى أن تنزع من المعنى الفردى مظهر اللاعقلانية ومن تملك مضامين المعانى الموروثة وتهمة مجرد الاعتباطية، ومع ذلك فإن هذه الإجراءات ليست ملزمة بالطريقة ذاتها مثل أساليب العمل التحليلية - التجريبية، وهى تتحرك تحديداً من وجهة نظر المنطق فى حلقة لا محيد عنها، ما يماثل منطق البحث الذى عينه بيرس من خلال علاقة أشكال الاستخلاص الثلاثة، إنما هو تقدم شبه استقرائى فى العلوم الهرمنوطيقية.

"ذلك التقدم الذى يتواصل من إدراك أجزاء غير محددة - محددة إلى محاولة إدراك المعنى الكلى بالتناوب مع محاولة تعيين أجزاء أكثر

[١٥٧] المجلد السابع، ص ٢٢٦.

[١٥٨] المصدر السابق.

رسوخاً من هذا المعنى، و حيث يسيطر الإخفاق و لا يمكن فهم الأجزاء المفردة، وهذا يُلزم من ثم تحديد جديد للمعنى يجعله كافياً، هذه المحاولة تسير إلى الأمام إلى أن يستنفد المعنى بكامله(١٥٩)".

يُكتسَب الإطار المقولاتي الذي تتحرك ضمنه تحليلات علوم الروح في كل مرة عن طريق تكون مفهوم دائري:

"في كل مرة عندما يأخذ التفكير العلمي على عاتقه تحقيق تكوُّن المفهوم، يشترط تعيين السمات المميزة التي تكوِّن هذا المفهوم والتثبت من الوقائع التي ينبغي أن تُستجمَع فيه، التثبت من هذه الوقائع واختبارها يتطلبان سمات يمكن على أساسها أن يترسخ انتماؤها إلى فضاء المفهوم، ومن أجل أن أعين مفهوم الشعرية على أن أنتزعه من تلك الوقائع التي تصنع فضاء هذا المفهوم، ومن أجل أن أتأكد من الأعمال التي تنتمي إلى الشعر على أن أمتلك سمة أتعرف بواسطتها إن كان هذا العمل شعرياً أم لا، هذه العلاقة هي الصفة الأكثر عموميةً لبنية علوم الروح(١٦٠)".

المفاهيم النظرية وأنساق الدلالات ليست سوى تأكيدات تفاهم مسبق ناجح استراتيجياً يُثبَّت من أجل أهداف المقارنة التحليلية مرحلياً.

لقد أشير إلى الاستحالة الخاصة لأساليب عمل علوم الروح بوصفها حلقة هرمنوطيقية، لكن عندما يدرك المرء هذه المشكلة فقط ضمن وجهة النظر المنطقية، كما يوصي بذلك المصطلح، فليس من شأن الصواب المنهجي أن يجعل هذه المخالفة الشكلية معقولة حقيقةً: ما الذي يجعل هذه الحلقة الهرمنوطيقية هكذا "خصبة" وما الذي يميزها عن حلقة مثقلة بالأخطاء؟ دائرياً بالمعنى السيئ يضلل براكسيس التفسير وتكون المفهوم الهرمنوطيقي، عندما تدور المسألة إما حصرياً حول تحليل ألسني أو حول تحليل تجريبي محض، يستخدم تحليل العلاقات بين الرموز المنظمة نسقياً الأقوال الميتالغوية حول لغة موضوع ما، عندما تظهر فيه قضية الهرمنوطيقا عندئذٍ سيكون من الصعب أن نرى لماذا ينبغي أن يبقى المستويين اللغويين الاثنين غير مفصولَين ولماذا لا ينبغي أن يتفادى تعيناً متبادلاً دائرياً بين المفاهيم التحليلية وبين الموضوعات اللغوية، من جهة ثانية عندما لا يمكن إدراك موضوعات الفهم الهرمنوطيقي كموضوعات لغوية وإنما كمعطيات تجربة، عند ذلك لابد من أن تقوم بين المستوى النظري وبين المعطيات،

[١٥٩] المجلد السابع، ص ٢٢٧.
[١٦٠] المصدر السابق، ص ١٥٣ .

علاقة ليست إشكالية ضمن وجهات النظر المنطقية، وتنتج عن الحلقة الظاهرية أن موضوعات علوم الروح تتمتع بحالة خاصة مزدوجة : مضامين المعنى المتوارثة والمتموضعة في كلمات أو في أفعال والتي يتجه نحوها الفهم الهرمنوطيقي إنما هي رموز وحقائق سواء بسواء، ولذلك فإن الفهم يجب أن يربط التحليل الألسني مع التجربة، ودونما هذا القسر للتركيب الخاص يبقى التقدم الدائري لسيرورات التفسير أسيرًا وسط حلقة سيئة.

يرتبط تفسير نص ما بعلاقة متبادلة ما بين تفسير "الأجزاء من خلال "كل" مفهوم سابقًا بصورة واسعة تحديدًا وبين تصحيح هذا المفهوم السابق من خلال الأجزاء الملحقة به. بطبيعة الحال يمكن لقوة معدّلة من هذه الأجزاء أن تعود وتؤثر على الكل الذي تم الحكم عليه مسبقًا والذي على خلفيته يمكن أن تُفسَّر هذه الأجزاء، لأنه قد تم تفسيرها بصورة مستقلة عن هذا الاستباق الهرمنوطيقي، ومن الأكيد أن للتفهم الشامل لكامل النص أهمية ترسيمة تفسير متغير، تُلحَق بها بعناصر تفصيلية من أجل أن تجعلها أكثر وضوحًا، غير أن هذه الترسيمة يمكن أن تشرح العناصر المدركة ضمنها فقط بالقدر الذي تُصحَح فيه هي ذاتها طبقًا لهذه "المعطيات"، والعناصر لا تتصرف إزاء ترسيمة الحدود مثل حقائق لنظريات ولا مثل تعبيرات خاصة بلغة موضوع للتعبيرات المُفسرة لما بعد اللغة **Metasprache**. الاثنان، المفسِّر والمفسَّر ينتميان إلى النسق اللغوي ذاته، لذلك لا يفترض دلتاي بينهما علاقة مراحل (مثل العلاقة بين الحقائق والنظريات بين لغة الموضوع والميتالغة) وإنما علاقة بين جزء وكل: على المفسر أن يتعلم الحديث في اللغة التي يريد أن يفسرها، وبهذا الشأن يستطيع أن يعتمد فقط على تأملية اللغة المتداولة، وهي تقوم كما أشير على أن "علم النحو" الخاص باللغة المتداولة لا يرسخ فقط علاقات لها صلة بداخليات اللغة، وإنما العلاقة التواصلية للجمل، للأفعال وللتجارب جملةً، وهذا يعني أنه ينظم براكسيس حياة متجذرة بين الناس. هذا التمفصل بين اللغة والبراكسيس يجعلنا ندرك لماذا لا يمكن تسمية الحركة الهرمنوطيقية المدعومة، دائرية بالمعنى المنطقي، العلاقة بين ترسيمة التفسير وبين العناصر المدركة ضمنها تعرض نفسها بالنسبة إلى المفسر كعلاقة باطنية للغة تخضع فقط لقواعد النحو، في ذاتها تتجلى علاقة حياة في الوقت ذاته تمثل معنى فرديًا متمظهرًا في مقولات عامة ليست غير متشظية، وإلى هذا الحد يكشف التحليل اللغوي المضمون التجريبي لتجربة حياة مبلغة بصورة غير مباشرة.

لا تسمح العلاقات الرمزية التي يتجه نحوها الفهم الهرمنوطيقي بإرجاعها إلى العناصر المكونة للغة محددة بصورة كاملة من خلال قواعد تكون ما بعد لغوية، لذلك لا يمكن أن يأخذ تفسيرها شكل إعادة تكون ملزم تحليلياً من خلال استخدام قواعد عامة - كذلك لا يجوز قياسها على مثل هذا النموذج، في نسق مفتوح للغة المتداولة، يخدم في الوقت ذاته بوصفه ما بعد لغة لذاتها، نختار بالنسبة إلى كل بداية تفسير ترسيمة تفسير موقت يستبق من البداية نتيجة حدث التفسير بكامله، وإلى المدى الذي يكون فيه التفسير تحليلاً ألسنياً، لا يكون لهذا الاستباق أي مضمون تجريبي بالمعنى الصارم، ومن جهة ثانية يكون له حالة افتراضية ويحتاج بصورة أكيدة إلى الضمانة، وفيه يتجلى بأن التفسير يأخذ مهمة تحليل تجريبي، ربْط الهرمنوطيقا باللغة المتداولة المندمجة من جهتها مع البراكسيس يشرح السمة المزدوجة للطريقة التي تكشف المضمون التجريبي لعلاقات الحياة المفردنة في العلاقات النحوية، وتنظيم الرموز المعطاة في إطارات المرجعية المختارة، أي حدث التطبيق إنما هو انكشاف المادة وفي الوقت ذاته تجريب مفتاح الشفرة على المادة: أي التحليل الألسني ومراقبة التجربة في واحد، دلتاي يدعو هذا الربط "بالصعوبة المركزية لكل فن التفسير".

> "ينبغي أن تُفهم كلية الأثر الفني من الكلمات المفردة ومن ترابطاتها بعضها بالبعض الآخر، ومع ذلك فإن التفهم الكامل للجزء يشترط تفهم الكل، هذه الحلقة تتكرر في علاقة الأثر الفني المفرد ببنية الروح وبتطور مبدعه، فهو يعود ثانية في علاقة هذا الأثر المفرد مع جنسه الأدبي[١٦١]".

عندما تنحل الحلقة الهرمنوطيقية من خلال برهان التكامل الخاص بين اللغة والبراكسيس، وتمفصل مطابق بين التحليل الألسني والتجربة، عند ذلك لا يعود هناك منطقياً مجال للقلق: وفي الوقت ذاته تصبح دليلاً بالنسبة إلى مرجعية الحياة العملية للهرمنوطيقا بصورة مباشرة، في "عمل الحياة المكوِّن للأفكار[١٦٢]" تتجذّر الهرمنوطيقا إلى المدى الذي يكون فيه بقاء الأفراد المندمجين اجتماعياً مشدوداً إلى مشاركة بين الذوات و مرتبطة بالتفاهم.

> "يتنامى الفهم تحديداً في مصالح الحياة العملية، هنا يكون الأفراد معتمدين على التواصل فيما بينهم، يجب أن يفهم بعضهم بعضاً تبادلياً، والواحد يجب أن يعرف ماذا يريد الآخر، وهكذا تنشأ بداية الأشكال

[١٦١] المجلد الخامس ص ٣٣٠.

[١٦٢] المجل السابع، ص ١٣٦.

الأساسية للفهم... ضمن مثل هذه الصورة الأساسية أستطيع أن أفهم معنى تعبير مفرد من الحياة[١٦٣]".

في أثناء ذلك يكون تعبير الحياة المفرد مثبتًا بوقت واحد في علاقة حياة فردية ومعبراً عنه بلغة لها صلاحية المشاركة بين الذوات، والأشكال الأساسية للفهم تشترط لذلك ضمنا الأشكال العليا: وهذه تتجه هومنوطيقيا نحو إدراك سياق، و يصبح المبدأ الفردى مفهومًا من صميمه، فى حالة نموذج المترجم يصبح من الممكن إدراك علاقة حياة الهرمنوطيقا ومصلحتها التى توجه المعرفة:

> "يكون الانتقال من الأشكال الأساسية للفهم إلى الأشكال العليا مترسخًا فى الأشكال الأساسية، كلما كانت المسافة الداخلية أكثر اتساعًا بين تعبير حياة معطى وبين من يفهم هذا التعبير، كلما كان الباب مفتوحًا *أكثر لنشوء التردد* **unicherheit**، وقد تتم *محاولات لإزالة هذا التردد*، على أن الانتقال الأول إلى الأشكال العليا للفهم ينشأ من أن الفهم ينطلق من العلاقة الطبيعية لتعبير الحياة ومن الروحى الذى يعبر عن نفسه فيها، عندما تظهر صعوبة داخلية فى نتيجة الفهم أو يظهر تناقض مع ما هو معروف، عند ذلك يقاد من يفهم إلى الاختبار، وهو يتذكر الحالات التى لم تتحقق فيها العلاقة الطبيعية لتعبير الحياة وللأعماق، مثل هذا الانحراف موجود فى الحالات عندما ننتزع فيها حالاتنا الداخلية، أفكارنا ومقاصدنا من خلال موقف غير جذرى أو من نظرة من هو غير كفء من خلال الصمت، هنا فقط يفسر خطأً غياب تعبير حياة واضح من قبل المراقب، ولكن فى حالات غير قليلة علينا أن نحسب حساب وجود ما يتجاوز القصد بخداعنا، القسمات، الحركات والكلمات تقع فى تناقض مع الأعماق، وهكذا تنشأ المهمة بأسلوب مختلف بأن نستجلب تعبيرات حياة أخرى أو أن نعود إلى العلاقة الكاملة للحياة لكى نصل إلى قرار حاسم حول شكوكنا[١٦٤]".

تشابه وظيفة الفهم فى براكسيس الحياة الأهمية التى برهنها بيرس بالنسبة إلى البحث التجريبى- التحليلي، ومقولتا الاستقصاء كلاهما دخلتا فى نسق الأفعال: والمقولتان انطلقتا من اختلالات روتين ما هو عام: سواء أكان ذلك مع الطبيعة أم كان

[١٦٣] المجلد السابع، ص ٢٠٧.

[١٦٤] المجلد السابع، ص ٢١٠.

لدى أشخاص آخرين، والاثنتان ترميان إلى إزالة الشك وإلى إعادة إنتاج أساليب فى السلوك غير إشكالية، على أن هذه الإشكالية تنشأ من التوقعات المخيبة للآمال، ولكن فى حالة أن يكون المعيار بالنسبة إلى خيبة الأمل بمثابة إخفاق فعل عقلانى هادف محكوم بالنجاح، و فى حالة أخرى يكون اختلال إجماع ما وبالتالى عدم توافق توقعات متبادلة بين ذاتين متفاعلتين على أقل تقدير، فى مقابل ذلك تختلف المقاصد لكل من وجهتى البحث الاثنتين: هناك يجب أن تعوض مبادئ السلوك التى أخفقت إزاء الواقعية، من خلال قواعد تقنية موثوقة، وهنا ينبغى أن تُفسَّر تعبيرات الحياة، التى هى غير مفهومة والتى تحاصر توقعات السلوك التبادلية، وفى الوقت الذى ترفع فيه التجربة مراقبات نجاح الحياة اليومية بالنسبة إلى قواعد الفعل الأداتى إلى شكل منهجى للاختبار، تكون الهرمنوطقيا هى الشكل العلمى لإنجازات الحياة اليومية التفسيرية: "لقد طور كل من التفسير والنقد بصورة مستمرة وسائل مساعدة جديدة أثناء مسيرتهما التاريخية لحل مهمتهما مثلما طور البحث الخاص بالعلوم الطبيعية صيغاً جديدة ومضبوطة فى مجال التجربة[١٦٥]".

هناك ما هو مشترك بين المساءلة الهرمنوطيقية للنصوص وبين "مساءلة الطبيعة فى التجربة"، فى الحالتين هنالك مطالبة بالمهارة المكتسبة، التى تسير ضمن القواعد العامة، إبان ذلك تبقى السيطرة على الفن الهرمنوطيقى فى أعلى درجاتها ملازمة "للمهارة الشخصية" بوصفها السيطرة على عمليات القياس[١٦٦].

العلوم الهرمنوطيقية إنما هى مختزنة فى التفاعلات المتوسطة المرتبطة فى اللغة المتداولة، مثلما أن العلوم التجريبية–التحليلية مختزنة فى دائرة وظائف الفعل الأداتى، و كلاهما يسلسان القياد إلى المصالح المعرفية المتجذرة فى علاقات حياة الفعل التواصلى والفعل الأداتى، فى الوقت الذى تكون فيه الطريقة التجريبية–التحليلية قد اتجهت نحو كشف الحقيقة الفعلية ضمن وجهة النظر الترنسندنتالية للتحكم التقنى الممكن، ونحو الإدراك، فإن الطرق الهرمنوطيقية تنطلق جاهدةً كى تضمن مشاركة التفهم فى التواصل المرتبط باللغة المتداولة وفى الفعل ضمن معايير عامة، والفهم الهرمنوطيقى إنما هو طبقا لبنيته متجه لكى يؤكد ضمن الموروثات الثقافية تفهما ذاتيا ممكناً يوجه الفعل للأفراد والجماعات، وتفهما متبادلاً غريبا لأفراد آخرين وجماعات أخرى، وهو يمكن من الحصول على شكل الإجماع اللاقسرى، ونوع المشاركة المنكسرة

[١٦٥] المجلد السابع ص ٢١٧ .

[١٦٦] المجلد الخامس ص ٣٢٠ .

بين الذوات التى يتعلق بها الفعل التواصلى، هذا الفهم يزيل أخطار انكسار التواصل فى التوجهين الاثنين: سواء أكان ذلك فى الاتجاه العمودى لتاريخ الحياة الفردية الخاصة ولتاريخ التراث الجماعى الذى ينتمى الفرد إليه، أم كان فى الاتجاه الأفقى للتوسط ما بين موروثات أفراد مختلفين وجماعات وثقافات مختلفة، عندما تتفكك تيارات التواصل هذه، وتتصلب أو تنهار مشاركة التفهم بين الذوات، فإن شرط الاستمرار فى الحياة يتعرض إلى الخطر، ذلك الشرط الذى هو أساسى تمامًا مثل الشرط المتمم لنجاح الفعل الأداتى: وتحديدًا إمكانية توحيد لا قسرى واعتراف خالٍ من القوة، لأن ذلك هو شرط البراكسيس، فإننا ندعو المصلحة التى توجه المعرفة فى علوم الروح "عملية Praktisch"، وهى تختلف عن مصلحة المعرفة الخاصة بالتقنية من خلال أنها ليست متجهة نحو إدراك الحقيقة الفعلية الموْضعة، وإنما نحو حفظ مشاركة التفهم بين الذوات، حيث يمكن أن تتجلى الحقيقة الفعلية بادئ ذى بدء فى أفقها.

لا يمكن استنباط مرجعية الحياة العملية للهرمنوطيقا فقط من بنية الفهم ذاته، وقد نشأت علوم الروح من مقولات معرفة المهن التى تضفى النسقية على التفسير وصولاً إلى المهارة، لقد انطلق علم الحقوق من الأحكام الرومانية كما انطلقت النظرية الكلاسيكية عن السياسة من المباحثات ومن الخطب ومن المواطنين فى دولة المدينة القديمة، لم تتطور أنظمة علوم الروح من الأنظمة المرتبطة بالحرف اليدوية أو بتلك الأنواع من المهن الأخرى التى تتطلبها المعرفة التقنية، وإنما من مجالات الفعل المتخصصة التى تتطلب ذكاءً عمليًا:

> "فى الوقت.... الذى انتظمت فيه بصورة مستديمة وبشكل كبير أنواع المهن ضمن المجتمع، وتطورت فيه الدراسة التقنية للأهداف النظرية ذاتها بصورة مستديمة واحتوتها فى ذاتها: تغلغلت هذه النظريات عميقًا فى كيان المجتمع انطلاقًا من حاجتها العملية ... لم يتحقق اختيار العلوم المفردة للمجتمع من خلال لمسة فنية للذهن النظرى الذى كان يمكن أن يأخذ على عاتقه حل مشكلة حقيقة العالم التاريخى-الاجتماعى من خلال تحليل منهجى لموضوع قادر على الاستقصاء: الحياة ذاتها جلبت معها الحل[١٦٧]".

مصلحة المعرفة العملية التى تتحكم بتاريخ نشوء علوم الروح تُعين أيضًا علاقة استخدام المعرفة الهرمنوطيقية، فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، ولاسيما

[١٦٧] مقدمة فى علوم الروح، المجلد الأول ص٣٨ وما بعد.

بعد أن تكون ناموس علوم الروح، أصبح أثرها الراجع بالغ الوضوح على التفهم الذاتي الذى يوجهه الفعل باتجاه الجمهور المثقف، فعلماء اللغة والمؤرخون يعينون الجهة التى يتم فيها تملك الإرث الثقافي، والتكون المتواصل فى الوعى العملى للطبقات البورجوازية المثقفة: "الحياة وتجربة الحياة تمثلان الينابيع النقية والمتدفقة بصورة مستديمة لتفهم العالم الاجتماعى-التاريخى... فقط بتأثير رد الفعل على الحياة والمجتمع تتوصل علوم الروح إلى أهميتها القصوى، وهذه الأهمية لابد أن تُدرك فى تنامٍ متواصل[١٦٨]" بطبيعة الحال يرى دلتاى أخطاراً فى المصلحة العملية للمعرفة بالنسبة إلى علمية الهرمنوطيقا؛ لذلك فهو يضيف:"غير أن الطريق إلى هذا التأثير يجب أن يسير عبر موضوعية المعرفة العلمية[١٦٩]".

الملاحظة الأخيرة تنتج من التفكير الذى يكشف لا منطقية كثيرة التبعات فى البنية الأساسية لعلوم الروح التى أسسها دلتاى، عندما تكون مرجعية الحياة العملية لعلوم الروح، التى تعين نشوءها التاريخى وعلاقة استخدامها الفعلية، التى تلازم أسلوب العمل الهرمنوطيقى، ليس فقط خارجياً بل وأكثر من ذلك عندما تحدد المصلحة العملية للمعرفة قبلياً مستوى الهرمنوطيقا بالطريقة ذاتها، كما تحدد مصلحة المعرفة التقنية إطار العلوم التجريبية-التحليلية، فإنه لا يمكن أن ينتج عن ذلك التقليل من موضوعية العلم - لأن المصلحة التى توجه المعرفة ترسخ بادئ ذى بدء شروط الموضوعية الممكنة للمعرفة، فى الموقع الذى مر ذكره يرى دلتاى بالمقابل اتجاهين متضاربين: إنها اتجاهات "الحياة" مع "العلم".

"وهكذا يكوِّن الانطلاق من الحياة والعلاقة المتواصلة معها الأساس الأول فى بنية علوم الروح، إضافةً إلى أنها تقوم على التجريب الحى، الفهم وخبرة الحياة، هذه العلاقة المباشرة التى يؤازر فيها كل من الحياة وعلوم الروح بعضهما البعض تقود فى مجال علوم الروح إلى تضارب بين اتجاهات الحياة وبين هدفها العلمى، وكما يتفاعل المؤرخون وعلماء الاقتصاد السياسى والباحثون فى الأديان مع الحياة فإنهم يبتغون التأثير فيها، فهم يخضعون الأشخاص التاريخيين وحركات الجماهير والاتجاهات إلى حكمهم، على أن هذا الحكم يبقى مشروطاً بفرديتهم، بانتمائهم الوطنى وبالعصر الذى يعيشون فيه، وحتى عندما يعتقدون

[١٦٨] المجلد السابع ١٣٨.

[١٦٩] المصدر السابق.

بأنهم لا يخضعون فى أحكامهم إلى أية شروط فإن الدائرة التى يعيشون فيها تفرض عليهم وجهات نظر معينة، كما أن أى تحليل يشير إلى أنه يجرى طبقًا لمفاهيم جيل سابق فإن أجزاءً مكونة من هذه المفاهيم قد نشأت من شروط عصرها، و فى الوقت ذاته يحتوى كل علم على مطلب الصلاحية المطلقة، فإذا كان ثمة من وجود لعلوم الروح طبقًا للفهم الصارم للعلم، عند ذلك يجب عليها أن تضع أهدافها بصورة تكون فيها أكثر وعيًا وأكثر مقدرةً على النقد(١٧٠)".

تتحقق لدى دلتاى وضعية Positivismus خفية فى هذه المواجهة بين مرجعية الحياة العملية وبين الموضوعية العلمية، وهو يريد أن يحرر الفهم الهرمنوطيقى من علاقة المصلحة التى تترسخ على المستوى الترنسندنتالى وأن يزحزحه طبقاً لمثال الوصف المحض إلى ما هو تأملى، ومثل بيرس يبقى دلتاى فى النهاية أسير قوة الوضعية إلى درجة بعيدة ذلك أنه يقطع التأمل الذاتى لعلوم الروح ويسقط ناكصًا فى الوضعية من النقطة التى يتبصر عندها المصلحة العملية للمعرفة، كأساس معرفة هرمنوطيقية ممكنة، وليس كأساس لفسادها(١٧١).

هذه الاستقصاءات المنهجية المبعثرة ولكن المقنعة والتى أخذت منطلقها من نموذج البيوغرافيا الذاتية، برهنت على اللاتناظر بين التجريب الحى، والتعبير والفهم: فالتجربة الحية والموضعة لا يتفاعلان تناظرياً مثل الداخل الذى يتم إسقاطه كليًا على مستوى الخارج، ومن ثم وفقط من ثم يمكن للفهم أن يُدرَك فى تكاملية صارمة وصولاً إلى تجربة كفعل يكوّن لاحقًا التجربة الأصلية التى تشكل أساس التعبير المعطى ويعيد تأسيس نشوء الموضعة بصورة خلاقة، لقد تمت الإشارة فى مقابل ذلك إلى أن كل موضعة إنما هى جزء من علاقة رمزية ملزمة مشاركة بين الذوات، وهى مشتركة بين مجموعة من الذوات بطريقة أن هذه الذوات تطابق بعضها البعض عبر الرموز العامة بالمقدار ذاته، كما أنها تستطيع أن تؤكد نفسها كذوات غير متماهية إزاء بعضها البعض، الواحد مثل الآخر، بموضع تجربته على مستوى المشاركة بين الذوات غير أنها مشاركة ليست غير مكسورة، والاثنان ملزمان لدى عقوبة فقدان الهوية بإبلاغ غير مباشر لمباشريتهما، والفهم الهرمنوطيقى له وظيفة استثنائية للتعبير الرمزى، لأن

[١٧٠] المجلد السابع ١٣٧.

[١٧١] لقد حلل غادامر بشكل ممتاز هذا السقوط فى الفكر الموضوعى، بطبيعة الحال لا أعنى بأننا نستطيع أن ندرك هذا الفكر من خلال ثنائية العلم وفلسفة الحياة. غادامر: الحقيقة والمنهج، ص٢١٨ وما بعد.

الداخل لا يستطيع أن يظهر في الخارج بصورة مباشرة، و عندما تسير الأمور كذلك فإن الهرمنوطيقا يجب أن تتبنى ديالكتيك العام والخاص، ذلك الذي يعين علاقة الموضعة والتجربة، و بهذه الطريقة يصل إلى التعبير في وسط **Medium** ما هو مشترك، عند ذلك يكون الفهم ذاته مشدوداً إلى موقف تتواصل فيه ذاتان على أقل تقدير في لغة ما من شأنها أن تسمح لهما ضمن رموز ملزمة مشاركة بأن يقتسما ما هو فردي وغير قابل للقسمة، وأن يجعلاه قابلاً للتواصل، الفهم الهرمنوطيقي يشد المفسرِ إلى دور شريك في الحوار الثنائي، وحده نموذج الاشتراك في تواصل مترسخ يمكن أن يشرح الإنجاز النوعي للهرمنوطيقا، في الحقيقة لم يترك دلتاي النموذج النقيض للانتقال إلى الداخل، ونموذج التكوين اللاحق الوحيد والتجربة اللاحقة مبدئياً، وأيضاً في الشكل المعدل للتكون اللاحق لخلق المعنى، على أن نظرية المشاركة العاطفية تبقى محافظاً عليها في الأعمال المتأخرة من حيث أنها تصور أساسي:

"الموقع الذي يحتله الفهم الأعلى مقابل موضوعه، إنما هو متعين من خلال مهمته التي تتمثل في إيجاد علاقة حياة في المعطى، وهذا ممكن فقط عندما تكون العلاقة التي تقوم في التجربة الخاصة وقد تم اختبارها في حالات لاحقة، حاضرة وجاهزة مع كل الإمكانات المتضمنة فيها، هذا الإدراك المعطى في مهمة التفهم نسميه انتقال الذات إلى الأعماق سواء أكان ذلك في أعماق إنسان ما أو أعماق أثر فني... وهذا ما ندعوه بنقل **Ubertragung** حالة خاصة إلى مفهوم معطى من تعبيرات الحياة، يتكوّن على أساس هذه الحركة إلى الداخل وهذا الانتقال **Transposition** النوع الأعلى الذي تكون فيه كلية حياة الروح فعالة في الفهم وهذا هو التكون اللاحق أو إعادة التجربة الحية(١٧٢)".

لا يستطيع دلتاي أن يفك نفسه من نموذج المشاركة العاطفية للفهم، لأنه على الرغم من أنه يتبع خطى كانْت لم ينجح في أن يتغلب على مفهوم الحقيقة التأملي، التجريب اللاحق إنما هو إلى حدٍ ما معادل بالنسبة إلى الملاحظة، الحالتان تحققان معيار نظرية تصوير الحقيقة على المستوى التجريبي: وهما تضمنان كما يبدو إعادة إنتاج ما هو مباشر في وعي مفرد منقى من كل المعكارات الذاتية، وتتحدد موضوعية المعرفة من خلال إزالة مثل هذا التأثير المعكر، والفهم لا يمكن أن يكفي لهذا الشرط الذي يلازم جوهرياً علاقة التواصل، لأنه في أي تفاعل بين الذوات ترتبط ذاتان على أقل تقدير في

[١٧٢] المجلد السابع، ٢١٣ وما بعدها.

إطار المشاركة المنتجة للتفاهم في اللغة المتداولة حول معاني ثابتة، و يكون المفسِّر مشاركًا تمامًا مثل المفسَّر، بدلاً من علاقة الذات المراقبة والموضوع تدخل هنا علاقة الذات المشاركة واللاعب المقابل، والتجربة تكون متوسطة من خلال تفاعل الاثنين - الفهم ليس أكثر من تجربة تواصلية - وموضوعيتها تتعرض إذن إلى التهديد من الجهتين: من خلال نفوذ المفسِّر الذى تشوه ذاتيته المشاركة الإجابات، وليس أقل من ذلك من خلال استجابات من هو فى المقابل، الذى يبقى أسير المراقب المشارك، بطبيعة الحال عندما نصف هكذا الأخطار التى تهدد الموضوعية، نكون قد اتخذنا منظور نظرية تصوير الحقيقة تلك، التي تقترحها علينا الوضعية بالإشارة إلى نموذج الملاحظة الخاضعة للتحكم، وقسر هذا التقليد قوى جداً عند دلتاى، ذلك أنه لم يستطع إرجاع مجال تجربة التواصل إلى نموذج الملاحظة غير الملتزمة: الذى ينتقل إلى ذاتية إنسان آخر، ويعيد إنتاج تجاربه الحية، لابد أن ينحي ما هو نوعي فى هويته الخاصة، وسيكون شأنه كمن يراقب تجربة عادية، لو أن دلتاى تتبع نتائج استقصاءاته لكان قد رأى بأن موضوعية الفهم ليست ممكنة إلا ضمن دور اللاعب المنظور إليه فى علاقة تواصل.

لا يستطيع المفسِّر- يتساوى في ذلك إن كان له صلة مع تموضعات عصرية أو مع موروثات تاريخية - أن يتحرر تجريداً من منطلقه الهرمنوطيقى، فهو لا يستطيع أن يقفز فوق الأفق المفتوح لبراكسيس الحياة الخاص به، كما لا يستطيع أن يعلق ببساطة علاقة التقليد التى تكونت ذاتيته من خلالها لكى يغوص فى تيار الحياة ما تحت التاريخية، الذى يسمح بالمطابقة الصحيحة للكل مع الكل، يمكن الوصول إلى موضوعية الفهم الهرمنوطيقى بمقدار ما تتعلم الذات الفاهمة عبر التملك التواصلى للموضعة الغريبة أن تتبصر ذاتها فى سيرورة تكونها الخاصة، والتفسير يمكن أن يصيب الشيء فقط فى العلاقة ويخترقه فى الوقت الذى يتأمل فيه المفسر الشيء وذاته فى آن كلحظة للعلاقة الشاملة والموضوعية الممكنة، بهذا المعنى تتعلق موضوعية الفهم على الأساس الذى أضفيت عليه الذاتية فى الظاهر فقط، ذلك الأساس الذى سمح له دلتاى بالصدقية من حيث أنه يساعد على البيوغرافيا الذاتية: "إن تفكير الإنسان (فئة اجتماعية، مرحلة تاريخية) حول ذاته نفسها يبقى نقطة توجه وأساس"[١٧٣] يبتغي دلتاى رؤية تضارب مفترض بين اتجاهات الحياة وبين اتجاهات العلم مسوى من خلال أننا نلغى المصلحة العملية للمعرفة لصالح كلية لا ذاتية للمشاركة العاطفية، التأمل الذى وضع فى الحركة

[١٧٣] المجلد السابع، ٢٠٤ .

من قبل دلتاى والذى يدور حول عدم قابلية خداع تلك المصلحة كان يمكن له بالمقابل أن يزيل القناع عن ذلك التضارب ويحيله إلى مظهر، ويسوغ موضوعية الفهم الهرمنوطيقى فى شكل معرفة متوسطة لا تدحض من قبل علاقة حوارية وقائمة على تجربة تواصلية، غير أن دلتاى يبقى مثبتًا على نموذج "الشعور اللاحق لحالات نفسية غريبة":

"يتأسس العلم التاريخى والفيلولوجى بالكامل على الشرط الذى يرى بأن هذا التفهم اللاحق لما هو فردى يمكن أن يرفع إلى مستوى الموضوعية، هذا الوعى التاريخى المكون على ذلك يمكّن الإنسان الحديث من أن يستحوذ على ماضى البشرية بكامله ويجعله حاضراً فى ذاته: عبر عقبات زمنه كلها يتطلع خارجًا إلى الثقافات السالفة، وهو يأخذ قدرتها إلى ذاته ليعيد الاستمتاع بسحرها، ولا عجب إذا تماهى فى خاطره عالم رحب من السعادة، عندما تُستنبَط علوم الروح النسقية من هذا الإدراك الموضوعى لما هو مفرد علاقات قانونية عامة وعلاقات شاملة، عند ذلك تبقى أحداث التفهم والتفسير هى الأساس بالنسبة إليها، ولهذا السبب تكون هذه العلوم مثل التاريخ مرتبطة فى رسوخيتها بما إذا كان تفهم المفرد يمكن أن يرفع إلى مستوى الصلاحية الكلية(١٧٤)".

يربط دلتاى الموضوعية الممكنة للمعرفة الخاصة بعلوم الروح بشرط تزامن محتمل للمفسر مع موضوعه، مقابل "ما هو بعيد مكانيًا وما هو غريب لغويًا" يجب على هذه الموضوعية أن تنقل نفسها "إلى موقع قارئ ما بعيداً عن زمن ومحيط المؤلف(١٧٥)"، يحقق التزامن فى علوم الروح الوظيفة ذاتها كما تحقق علوم الطبيعة قابلية إعادة التجربة: هنا يتحقق ضمان قابلية تبادل ذات المعرفة.

الفرضية المنهجية للتزامن الممكن بين المفسِّر والموضوع ليست بديهية إلى الحد الذى تحتاج فيه المسألة إلى "فلسفة حياة" لكى تجعلها معقولة، وفقط إلى المدى الذى تمثل فيه تموضعات العالم الروحى تدفق تيار حياة كلى الحضور وممتد فى الزمن، ووحدة مترسخة من خلال التزامن الاحتمالى ومن خلال كلية انتشار إنجازاتها، يمكن للعالم التاريخى أن يُدرك وضعيًا وتحديداً كمفهوم كلى لكل التجارب الممكنة - ما يمكن أن يُعاش إنما هو بالنسبة إلى المفسر، ما هو عليه الحال، يناسب هذا العالم الذى تم تكوينه فى الوعى التاريخى للحداثة، و النبوغ الكلى الفهم، لأن التجربة المكوّنة لاحقًا

[١٧٤] المجلد الخامس، ٣١٧ .

[١٧٥] المجلد السابع، ٢١٩ .

تنقل ما هو أصيل إلى الداخل الذى يعد بالمشاركة فى تيار الحياة الكلى الحضور، هذه الحياة هي ذاتها لا عقلانية لأن الشيء الوحيد الذى يمكن أن يُقال عنها، إنما هو إمكانية إدراكها فقط انطلاقًا من تموضعاتها، ولا عقلانية الحياة تسوغ المفسر فى دور المراقب الحيادى لأنه عندما تسقط الحياة تموضعاتها، على مستوى تزامن مصنوع، عند ذلك يرى "موضوعيًا" علاقة الإنسانى العام مع الفردنة التى يتسع مداها ليشمل قاعدة الوجود الروحى فى التنوع[١٧٦]"، الفهم الهرمنوطيقى يتخلص من الديالكتيك النوعى للعام والخاص الملازم للتواصل المرتبط فى اللغة المتداولة، لصالح تنسيق جلى للظاهرات محكوم بمنطق الامتداد، يسمى دلتاى ثلاث مراحل للتعميم Verallgemeinerung، فهو يتحدث عن نسق نظام يقود من "القانونية ومن البنية فى الإنسانى العام إلى النماذج التى يُدرك الأفراد الفهم من خلالها[١٧٧]".

تُتيح *القناعات* الأساسية لفلسفة الحياة لدلتاى أن ينقل مثال الموضوعية الخاص بالعلوم الطبيعية *إلى* علوم *الروح*، *ولهذا* أهمية كبرى *بالنسبة إلى* مجموعة من *الأنظمة* العلمية التى يدعوها دلتاى بعلوم الروح النسقية، والتى يواجهها بالعلوم التاريخية التى تبدأ من البيوغرافيا لتصل إلى التاريخ الكونى، فى الوقت الذى تتجه فيه هذه العلوم فى كل مرة نحو علاقة تطور عيانية ونحو سيرورات تكون لذوات اجتماعية محددة، كان على تلك أن تعمل مع البنى المتبقية ومع الأنساق الجزئية للحياة الاجتماعية القابلة للعزل فى المقطع العرضى، تلك الأنساق التي تذهب الحركة التاريخية عبرها، يوجز دلتاى هذه العلوم فى نسق علوم الروح المؤسّسة بصورة مستقلة عن الإنسان: عن اللغة، والاقتصاد، والسياسة، والحقوق، والدين والفن[١٧٨]، وهو يستند كثيرًا إلى مثال الاقتصاد لكى يميز بين علوم الروح النسقية وبين العلوم التاريخية: وهى تطور نظريات عامة من مقاطع الحياة الاجتماعية، وهى مقاطع تتميز من خلال علاقات بنى ثابتة، هى ذاتها تمثل أنساقًا، مثل هذا النسق الاجتماعى:

> "يقوم بدايةً على التأثير المتبادل للأفراد فى المجتمع، إلى المدى الذى يؤدى إلى نفس مستوى الجزء المشترك من الطبيعة البشرية، و يترتب على ذلك تداخل الفاعليات الذى يصل فيه هذا الجزء من الطبيعة البشرية إلى رضاه... الفرد بذاته نقطة تقاطع مجموعة كثيرة من الأنساق التى

[١٧٦] المجلد السابع، ٢١٣ .
[١٧٧] المصدر السابق.
[١٧٨] المجلد السابع ١٤٦.

يصبح تخصصها أكثر دقة بصورة مستديمة مع المسار المتقدم للثقافة.. العلم المجرد يضع هذه الأنساق المنسوجة فى الفعلية التاريخية الاجتماعية إلى جانب بعضها البعض.... كل نسق... إنما هو نتاج جزء من الطبيعة البشرية... إن ذلك مكون فى الأساس المشترك للمجتمع فى الأزمنة كلها، عندما يصل إلى أعلى مستويات الثقافة، إلى انطلاقة خاصة وغنية داخلياً[١٧٩]".

الموضوعية المؤسسة انطلاقًا من فلسفة الحياة تشجع دلتاى على أن يُدخل نظريات عامة للأنساق الاجتماعية، وأنساقًا جزئية على أساس الفهم الهرمنوطيقى، وهوية الحياة التى لا تستنفد تمكن منهجيًا من استحضار التموضعات القابلة للنقض فى كل زمن والتى لا تتأثر بمنطلق المفسِّر، كما أن هذه الهوية تضمن فى الوقت ذاته على المستوى الأنتروبولوجى أساسًا عريضًا وكافيًا من أجل بُنى مترسخة تاريخيًا ومن أجل أنساق مرجعية نظرية مماثلة.

بطبيعة الحال يتم بهذه الطريقة تجنب الصعوبة التى حددها دلتاى ذات يوم فى جداله مع أطروحات فيندلباند على أنها المشكلة المنطقية الأساس لعلوم الروح النسقية: "ترابط العام والفردى[١٨٠]"، الطريقة الدائرية ظاهرياً لشرح متبادل للأجزاء فى ضوء كل Ganz مدرك سابقاً بشكلٍ واسع، وبالعكس فى ضوء الكل فى الإنعكاس الراجع للأجزاء التى تم ضبطها خطوةً فخطوة يمكن لها أن تكون كافية من أجل تفسير تعبيرات حياة وتفسير تواريخ تطور عيانى: الهرمنوطيقا هى أساس علوم الروح التاريخية، وليس من المهم أن تدلل علوم الروح النسقية على هذه الهرمنوطيقا وأن تتهم فى الوقت ذاته بأنها تتملص من ديالكتيك العام والخاص، بالنسبة إلى علوم الروح النسقية يتبدى الأساس المنهجى لما هو تاريخى فى الحقيقة ضيقًا جداً، وهى لا تقصر نفسها على شرح علاقات المعانى وإنما تحلل علاقات قانونية بين الحجوم التجريبية، ومادامت هذه العلوم مرتبطة بالنواميس فعليها أن تكون فى خدمة الطرق التجريبية–التحليلية: ومادامت تتبع قصد علوم الروح، فعليها أن تبقى ملازمة فى الوقت ذاته للإطار المنهجى للهرمنوطيقا، وألا تدخل فى الطريقة ذاتها مثل علوم الطبيعة فى دائرة وظائف الفعل الأداتى، مشكلة تشابك أساليب العمل التحليلية–التجريبية مع الهرمنوطيقا إضافة إلى تساؤل حول تكون النظريات فى علوم الروح النسقية، كل ذلك

[١٧٩] المجلد الأول، ص ٤٩/ ٥٠ و ما بعدها.

[١٨٠] المجلد السابع، ص ٢٥٨.

له أهمية مركزية بالنسبة إلى منطق القرن العشرين والعلوم الاجتماعية المتطورة[١٨١]، لا يقبل دلتاى ذلك بما يكفى من الوضوح، السقوط فى الفكر الموضوعى الذى يشل حركة التأمل الذاتى للهرمنوطيقا المرتبطة بعلوم الروح، يقود إلى الانغلاق ضد الإشكالية التى لا تظهر إلا فى موقع واحد وذلك فى نهاية مخطوطة "بناء العالم التاريخى فى علوم الروح":

> "كل نسق من أنساق الثقافة يكوِّن علاقة تقوم على مشتركات، وهذا يعنى على المشاركة بين ذوات التفاعلات المتوسطة المرتبطة باللغة المتداولة [ولأن العلاقة تحقق إنجازًا ما فإن لها طبيعة غائية، وهذا يعنى أنها علاقة تحليلية ضمن وجهات نظر وظائفية] هنا تتجلى أمامنا صعوبة تلازم تكوّن المفهوم فى هذه العلوم، الأفراد الذين يتفاعلون فيما بينهم وصولاً إلى مثل هذا الإنجاز لا ينتمون إلى العلاقة إلا فى الأحداث التى يظهر فيها فعلهم من أجل تحقيق هذا الإنجاز، غير أنهم مؤثرون فى هذه الأحداث بكامل ماهياتهم، ولا يمكن أن يتأسس مثل هذا المجال من هدف الإنجاز [كما يحدث فى العلوم المعيارية-التحليلية] أكثر من ذلك فإن الجوانب الأخرى للطبيعة البشرية تفعل فعلها فى هذا المجال إلى جانب الطاقة المتجهة نحو الإنجازات، المتغير التاريخى يفرض صدقيته، وهنا توجد المشكلة الأساس المنطقية لعلم الأنساق الثقافية[١٨٢]".

علوم الروح النسقية تطرح نظريات عامة لا يمكن أن تُستبدل ببساطة من قبل أرضية التاريخ الكونى، كيف يمكن توفيق مطلب العمومية الذى تطالب به هذه العلوم من أجل نظرياتها مع قصدها الهادف إلى إدراك سيرورات تاريخية مضفاة عليها الفردية؟ فرويد لم يتبن هذا السؤال كسؤال منهجى، غير أن التحليل النفسى يُعطى جواباً على ذلك إذا ما أدركناه كنظرية عامة لسيرورات التكون المرتبطة بسيرة الحياة.

[١٨١] عن هابرماس: المنطق والعلوم الاجتماعية وخاصة الفصل الثالث، ص٩٥ وما بعدها.

[١٨٢] المجلد السابع، ص١٨٨، بين الأقواس إضافات من المؤلف.

ثالثاً : النقد من حيث إنه وحدة المعرفة والمصلحة

لقد تم اعتراض اختزال نظرية المعرفة إلى نظرية علم الذى أطلقته تحديداً الوضعية القديمة، من خلال حركة معاكسة عبَّر عنها بشكل نموذجي كلٌ من بيرس ودلتاى، التأمل الذاتى للعلوم الطبيعية وعلوم الروح لم يستطع إيقاف قطار انتصار الوضعية وإن كان قد اعترض مساره، وهكذا كان بالإمكان إساءة فهم المصالح المكشوفة التى توجه المعرفة سايكولوجيًا، وأن تسقط فى نقد السايكولوجية ذلك الذى أُقيمت على أساسه الوضعية الجديدة فى شكل تجريبية منطقية، وأصبحت تُعيق حتى الآن الفهم الذاتى العلموى للعلوم.

فى العودة إلى مفهوم كانْت وبصورة خاصة إلى مفهوم فشته عن مصلحة العقل يمكن أن نشرح منهجيًا العلاقة المكتشفة بين المعرفة والمصلحة، وأن نحترس من التفسيرات الخاطئة، إن مجرد الربط التاريخى بالفلسفة التأملية لا يستطيع أن يعيد تأهيل بعد التأمل الذاتى، لذلك ينبغى انطلاقًا من مثال التحليل النفسى أن يُبرهن على أن ذلك البعد سوف يظهر ثانيةً بكل جلاء على أرضية الوضعية ذاتها: فرويد طوَّر إطار تفسير من أجل سيرورات مختلة ومنحرفة يمكن أن توجَه علاجياً من خلال تأمل ذاتى مدروس، وتوضع فى مسارها الطبيعي، وهو لم يتناول نظريته على أنها تأمل ذاتي معمم نسقيًا، وإنما كعلم تجريبى صارم، فرويد يرفع ما يفصله التحليل النفسى سواءً عن العلوم التجريبية – التحليلية أم وبصورة حصرية عن هرمنوطيقيا العلوم المنهجية، ليس منهجيًا إلى الوعى، وإنما يضيف هذا الوعى إلى طبيعة التقنية التحليلية، ولهذا السبب تبقى نظرية فرويد صخرة كبيرة حاول منطق العلم الوضعى منذ ذلك الزمن عبثا هضمها، كما لم تتمكن مؤسسة البحث السلوكى من إدماجها، غير أن التأمل الذاتى الخفى الذى هوصخرة الانطلاق لم يكن من السهل تعرفه، ونيتشه هو واحد من المعاصرين القلائل الذين يوحدون مع المقدرة من أجل جسامة الاستقصاءات المنهجية، لكى يتحركوا بيسر وسهولة فى بُعد التأمل الذاتى، وهو بالذات الجدلى المضاد للأنوار يضع كل ما لديه من طاقة فى شكل التأمل الذاتى لكى ينكر قدرة التأمل ذاته، ويقدم المصالح التى توجه المعرفة، التى يراها جيداً، من خلال ذلك إلى السايكولوجية.

٩- العقل والمصلحة

نظرة استرجاعية على كانْت وفشته:

لقد دفع بيرس بالتأمل الذاتي للعلوم الطبيعية إلى الأمام، وقام دلتاي بالشيء ذاته بالنسبة إلى علوم الروح، وذلك إلى مستوى أصبحت فيه المصالح التي توجه المعرفة قابلة للإدراك، البحث التجريبي - التحليلي هو المتابعة النسقية لسيرورة تعلم تتحقق ما قبل العلم في دائرة وظائف الفعل الأداتي، أما البحث الهرمنوطيقي فيأتي بسيرورة التفهم (والتفهم الذاتي) التي ترسخت بصورة منهجية رمزيًا فيما قبل العلم في علاقة تقاليد التفاعلات المتوسطة، هناك تدور المسألة حول إنتاج معرفة قابلة للتحول تقنيا، أما هنا فتدور حول شرح معرفة فاعلة عمليًا، إن التحليل التجريبي يكشف الحقيقة ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن حول السيرورات الموضعة للطبيعة، في الوقت الذي تضمن فيه الهرمنوطيقا المشاركة الممكنة بين الذوات لتفهم يوجهه الفعل (على المستوى الأفقي لتفسير ثقافات غريبة كما على المستوى الشاقولي لتملك تقاليد خاصة) العلوم التجريبية الصارمة تقع تحت الشروط الترنسندنتالية للفعل الأداتي، في حين تتم إجراءات العلوم الهرمنوطيقية على مستوى الفعل التواصلي.

في كلتا الحالتين يكون التشكيل لكل من اللغة، الفعل والتجربة مختلفًا من حيث المبدأ، في دائرة وظائف الفعل الأداتي تتأسس الحقيقة الفعلية كمفهوم كلي لكل ما يمكن أن يختبر ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن: تتناسب مع الحقيقة الفعلية الموضعة تجربة مقيدة ضمن الشروط الترنسندنتالية، و ضمن الشروط المماثلة تتشكل أيضًا لغة الأقوال التجريبية - التحليلية حول الحقيقة الفعلية، والجمل النظرية تنتمي إلى لغة، سواء أكانت متكونة بإحكام أو على الأقل قابلة للتكون، وحسب الصورة المنطقية تدور المسألة حول تقديرات يمكن إنتاجها وإعادة تكوينها في كل وقت من خلال عمل منظم للعلامة، ضمن شروط الفعل الأداتي تتأسس لغة نقية كمفهوم كلي لمثل هذه العلاقات الرمزية التي يمكن أن تنتج من خلال إجراء العمليات حسب القواعد، "اللغة النقية" مدينة إلى التجريد من المادة ذات النمو الطبيعي للغات المتداولة، كما أن "الطبيعة" مدينة إلى التجريد من المادة ذات النمو الطبيعي للتجربة المرتبطة باللغة المتداولة، الاثنتان: اللغة المقيدة والتجربة المقيدة تتحددان من خلال أنهما تنتجان من عمليات، سواء أكان ذلك بالعلامة أو بأجسام متحركة، كما الفعل الأداتي ذاته، هكذا يكون الاستخدام اللغوي المندمج فيه مونولوجيًا، فهو يضمن علاقة نسقية ملزمة للجمل

النظرية فيما بينها حسب قواعد الاشتقاق، إن الأهمية الترنسندنتالية للفعل الأداتى تتأكد من عملية الربط ما بين النظرية والتجربة: للملاحظة النسقية شكل إعداد تجريبى (أو شبه تجريبى) يسمح بتسجيل نجاحات عمليات القياس، وهذه العمليات تسمح بالإلحاق الجلى بصورة قابلة للعكس للأحداث المثبتة عملياتيًا والعلامات المترابطة نسقياً، لو أن إطار البحث التجريبى - التحليلى يماثل ذاتا متعالية لكان القياس هو الإنجاز التركيبى الذى يميز الذات حقيقةً، ويمكن لنظرية القياس أن تشرح لذلك شروط موضوعية معرفة ممكنة بمعنى علوم خاضعة لنواميس محددة.

فى علاقة الفعل التواصلى لا تدخل اللغة و التجربة ضمن الشروط الترنسندنتالية للفعل ذاته، ولقواعد نحو اللغة المتداولة أكثر من ذلك أهمية ترنسندنتالية، فهى تنظم فى الوقت ذاته العناصر غير اللغوية لبراكسيس حياة جرى التدرب عليه، وعلم نحو اللعب اللغوى يربط الرموز، الأفعال والتعبيرات، وهو يرسخ ترسيمة إدراك العالم والتفاعل بين الذوات، القواعد النحوية تعين أرضية مشاركة مكسورة بين الأفراد المندمجين اجتماعيًا، ونحن لا نستطيع أن نطأ هذه الأرضية إلا بمقدار استدخالنا لتلك القواعد كلاعبين مندمجين اجتماعياً وليس كمراقبين حياديين، إن الفعلية تتأسس فى إطار شكل حياة منظم من منطلق اللغة المتداولة لمجموعات متواصلة فيما بينها، والفعلى هو ما يمكن بلوغه ضمن تفسيرات رمزية صالحة، وإلى هذا الحد يمكننا أن ندرك تلك الفعلية الموضعة ضمن وجهة نظر التحكم التقنى الممكن، التجربة التى أُخضعت للعمليات بصورة مناسبة على أنها حالة حدية، تتميز هذه الحالة الحدية فى أن اللغة تنحل من تمفصلها مع التفاعلات بين الذوات وتنغلق مونولوجيًا، ذلك أن الفعل ينفصل عن التواصل ويُختزَل إلى الفعل الوحيد للاستخدام العقلانى الهادف، وفى النهاية تُلغى تجربة الحياة المفردنة لصالح تجربة قابلة للإعادة لنجاحات الفعل الأداتى، هنا تُرفع شروط الفعل التواصلى، عندما ندرك بهذه الطريقة الإطار الترنسندنتالى للفعل الأداتى على أنه تنوع متطرف لعوالم حياة متأسسة من منظور *اللغة المتداولة* (أى مثل أولئك الذين يجب أن يتوافقوا تجريدًا فى جميع عوالم الحياة المفردنة تاريخيًا) ومن ثم يبدو جليا أن نموذج *الفعل التواصلى* بالنسبة *إلى العلوم الهرمنوطيقية* لا يمكن أن يكون له أهمية ترنسندنتالية بالطريقة ذاتها مثل إطار الفعل الأداتى بالنسبة إلى العلوم الخاضعة إلى النواميس، لأن مجال موضوع علوم الروح لا يتأسس بادئ ذى بدء ضمن الشروط الترنسندنتالية لمنهجية البحث، فهو يوجد أمامنا بوصفه متأسسًا، من الأكيد أن قواعد كل تفسير إنما تترسخ إجمالاً ورمزيًا من خلال نموذج التفاعلات المتوسطة، غير أن المفِّسر يتحرك بعد أن يكون قد اندمج اجتماعيًا فى لغته الأم، وتم إرشاده

بصورة إجمالية إلى عملية التفسير، ليس ضمن قواعد ترنسندنتالية، وإنما على مستوى العلاقات الترنسندنتالية ذاتها، وهو لا يستطيع أن يفك ألغاز مضمون تجربة نص متوارث إلا فى العلاقة مع البناء الترنسندنتالى للعالم الذى ينتمى هو ذاته إليه، النظرية والتجربة لا تنفصلان هنا كما هو الحال فى العلوم التجريبيةالتحليلية، التفسير الذى يجب اعتماده حالما تتعرض إلى الاختلال تجربة تواصلية موثوقة ضمن ترسيمات مشتركة لإدراك العالم وللفعل، يتجه فى الوقت ذاته نحو التجارب الملتمسة فى عالم متأسس طبقًا للغة المتداولة، كما يتجه نحو القواعد النحوية لتأسيس هذا العالم ذاته، إنه تحليل ألسنى وتجربة فى آن واحد، بطريقة مناسبة يصحح هذا التفسير استباقاته الهرمنوطيقية على إجماع متحقق طبقًا لقواعد نحوية ضمن لاعبين و كذلك تتلاقى فعليًا التجربة والرؤية التحليلية.

يطور كل من بيرس ودلتاى منهجية علوم الطبيعة وعلوم الروح كمنطق للبحث، وهما يدركان سيرورة البحث فى كل مرة انطلاقًا من علاقة حياة موضوعية، سواء أكانت علاقة تقنية أم علاقة براكسيس الحياة، أما منطق العلم فيعود ويكتسب من خلال ذلك بُعد نظرية المعرفة المتروك من قبل نظرية العلم الوضعية: وكما كان الأمر بالنسبة إلى المنطق الترنسندنتالى فإن منطق العلم يبحث عن جواب حول السؤال عن الشروط القبلية للمعرفة الممكنة، هذه الشروط لم تعد بطبيعة الحال قبلية apriori فى ذاتها، وإنما فقط من أجل سيرورة البحث، الاستقصاء المنطقى محايثًا للتقدم فى العلوم التجريبية – التحليلية ولتواصل التفسير الهرمنوطيقى لا يلبث أن يصطدم سريعًا بالحدود: لا علاقة لأشكال الاستخلاص التى حللها بيرس، ولا الحركة الدائرية للتفسير التى أدركها دلتاي، تبعث على الرضى بالنسبة إلى وجهة نظر المنطق الصورى، مثلما يكون "الاسيقراء ممكنا" من جهة، والحلقة الهرمنوطيقية من جهة ثانية، لا يمكن التدليل منطقيًا على ذلك، وإنما فقط من منطلق نظرية المعرفة، فى كلتا الحالتين تدور المسألة حول قواعد التحول المنطقى لقضايا لا يمكن أن تكون صدقيتها معقولة إلا عندما تكون الجمل المحوَّلة ضمن إطار ترنسندنتالى عائدة قبليًا إلى مقولات معينة من التجارب، سواء أكان ذلك إطار فعل أداتى أم إطار صورة حياة متأسسة طبقًا للغة المتداولة، وأنساق المرجعية هذه لها أهمية ترنسندنتالية، وهى تعين فن عمارة سيرورات البحث وليس فن عمارة الوعى الترنسندنتالى إطلاقًا، ليس لمنطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح مثل المنطق الترنسندنتالى أن يتدخل فى تجهيزات العقل النظرى المحض، وإنما فى القواعد المنهجية من أجل تنظيم سيرورات البحث، لم يعد لهذه القواعد حالة قواعد ترنسندنتالية محضة، وإنما لها أهمية ترنسندنتالية، وتنطلق من علاقات حياة فعلية: من

بُنى نوع يعيد إنتاج حياته من خلال سيرورات تعلُّم عمل منظم اجتماعيًا، وكذلك من خلال سيرورات تفهم للتفاعلات المرتبطة في اللغة المتداولة، يقاس على علاقة مصالح علاقات الحياة الأساسية يُقاس معنى صدقية الأقوال التي يمكن اكتسابها ضمن أنساق المرجعية شبه الترنسندنتالية لسيرورات البحث الخاصة بعلوم الروح وبالعلوم الطبيعية: هذه المعرفة الناموسية إنما هي قابلة للاستخدام تقنيًا في المعنى ذاته الذي تصبح فيه المعرفة الهرمنوطيقية فعّالة عمليًا.

إن إرجاع إطار كل من العلوم الخاضعة إلى النواميس و العلوم الهرمنوطيقية إلى علاقة حياة، والاستنباط المناسب لمعنى صدقية الأقوال من مصالح المعرفة يصبح ضروريًا، حالما يدخل محل ذات ترنسندنتالية نوع يعيد إنتاج ذاته ضمن شروط ثقافية وهذا يعنى تأسيس ذاته في سيرورة تكون، سيرورات البحث من حيث أنها ذاتها تعنى لذا هذا النوع، إنما هى جزء من سيرورة التكون الشاملة لتاريخ النوع، و الشروط الموضوعية لتجربة ممكنة تترسخ مع الإطار الترنسندنتالي، سواء أكانت سيرورات بحث تتعلق بالعلوم الطبيعية أو بعلوم الروح، لم تعد تشرح فقط المعنى الترنسندنتالي لمعرفة نهائية مقتصرة على الظاهرات،و انما هى أكثر من ذلك تصوغ مسبقًا علاقة الحياة الموضوعية التى تنطلق منها بنية اتجاهى البحث الاثنين، معنى متعينًا في كل مرة لأساليب المعرفة المنهجية ذاتها، تكشف العلوم التجريبية-التحليلية الحقيقة منذ أن تصل إلى الظاهرة الكائنة في دائرة وظائف الفعل الأداتي، والأقوال الناموسية حول مجال الموضوع هذا إنما هى موجهة حسب معناها المحايث نحو علاقة استخدام معينةوهى تدرك الحقيقة الفعلية من زاوية تحكم تقنى ممكن في كل مكان وزمان ضمن شروط نوعية. تكتشف العلوم الهرمنوطيقية الحقيقة- الفعلية ليس ضمن وجهة نظر ترنسندنتالية أخرى، فهي تتجه أكثر من ذلك نحو البناء الترنسندنتالي لأشكال حياة فعلية مختلفة تفسر ضمنها الحقيقة الفعلية في كل مرة و بصورة مختلفة حسب قواعد إدراك العالم وقواعد الفعل، الأقوال الهرمنوطيقية حول بُنى من هذا النوع موجهة طبقًا لمعناها المحايث إلى علاقة استخدام مناسبةوهى تدرك تفسيرات الحقيقة الفعلية من زاوية المشاركة الممكنة بين الذوات لتفهم يوجهه الفعل من أجل نقطة انطلاق هرمنوطيقية معطاة، نحن نتحدث عن مصلحة معرفة تقنية وبالتالى عملية إلى مدى ما، عندما نصوغ مسبقًا علاقات حياة فعل أداتي وعلاقات تفاعل متوسط رمزيًا على الطريق عبر منطق البحث، معنى صدقية أقوال ممكنة، مشيرة إلى أنها إلى المدى الذى تمثل فيه معارف، لديها فقط وظيفة في علاقات الحياة هذه، أى أنها تكون فعالة عمليًا أو نافعة تقنيًا.

ينبغي على مفهوم "المصلحة" ألا ينصح بإرجاع طبيعي للتعيُّنات المرتبطة بالمنطق الترنسندنتالي إلى ما هو تجريبي، بل عليه أن يحترس إزاء مثل هذا الاختزال، المصالح التي توجه المعرفة تتوسط (كما لا أستطيع أن أبرهن في هذا المقام، وإن كنت أستطيع أن أزعم) تاريخ طبيعة النوع البشري مع منطق سيرورة تكونه، وهي لا يمكن أن تُسخر من أجل إرجاع المنطق إلى أية قاعدة من قواعد الطبيعة، أنا أدعو مصالح تلك التوجهات الأساسية التي تلازم شروط أساسية متعينة لإعادة الإنتاج ولتأسيس ذاتي للنوع البشري، وتحديداً العمل والتفاعل بين الذوات. تلك التوجهات الأساسية لا تهدف لذلك إلى إشباع رغبات تجريبية بصورة مباشرة، وإنما إجمالاً إلى حل مشكلات نسقية، بطبيعة الحال لا يمكن الحديث عن حلول المشكلات إلا من قبيل المحاولة، ذلك لأن المصالح التي توجه المعرفة لا يجوز أن تُعين بمساعدة طرح مشكلات تظهر كمشكلات ضمن إطار منهجي مترسخ من قبلها، والمصالح التي توجه المعرفة تُقاس فقط على تلك المشكلات المطروحة موضوعيًا للحفاظ على الحياة والتي أُجيب عنها من خلال الشكل الثقافي للوجود، العمل والتفاعل بين الذوت يتضمنان بالتأكيد سيرورات تعلم وتفهم، واعتباراً من مرحلة تطور معينة يجب أن يتم ضمان هذه السيرورات في شكل بحث منهجي، عندما ينبغي ألا تتعرض سيرورة تكون النوع إلى الخطر، لأن إعادة إنتاج الحياة على المستوى الانتروبولوجي تتعين ثقافيًا من خلال العمل والتفاعل، فلا يمكن لمصالح المعرفة التي تتلازم مع شروط وجود العمل والتفاعل أن تُدرك في إطار مرجعية بيولوجية لإعادة الإنتاج ولحفظ النوع، إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية عندما تكون وظيفتها الوحيدة المصالح الموجهة للمعرفة قد أسيء فهمها، فلا يمكن توصيفها بصورة كافية دونما الرجوع إلى الشروط الثقافية، و إلى سيرورة تكون متضمنة للمعرفة في هيئة متبادلة، "مصلحة المعرفة" إنما هي لذلك مقولة خاصة تتبع الاختلاف ما بين التعينات الرمزية، و الفعلية، الترنسندنتالية والتجريبية كما الاختلاف بين التعينات الإدراكية أو التحريضية، لأن المعرفة ليست مجرد آلة لتلاؤم عضوية ما مع محيطها المتبدل، ولا فعل جوهر عقلي محض بل بوصفها تأملاً معزولاً عن الحياة.

لقد اصطدم كل من بيرس ودلتاي بقاعدة مصلحة المعرفة العلمية، غير أنهما لم يتأملاها من حيث أنها كذلك، وهما لم يكونا مفهوم المصلحة التي توجه المعرفة كما أنهما لم يدركا ما يقصده هذا المفهوم تمامًا، لقد قاما فعليًا بتحليل تأسيس منطق البحث في علاقات الحياة، ولكن كمصلحة توجه المعرفة لم يكن بإمكانهما مطابقة التوجهات الأساس للعلوم التحليلية–التجريبية والهرمنوطيقية إلا في إطار بقي غريبًا عنهما: أي ضمن تصور تاريخ نوع مدرك على أنه سيرورة تكون. لقد انطلقت فكرة

سيرورة تكون تأسست فيها ذات النوع كذات اولا من قبل من هيجل، ثم تبناها ماركس ضمن شروطه المادية، أما العودة اللامتوسطة إلى هذه الفكرة فقد كان من الضرورى أن يُنظر إليها على أساس الوضعية على أنها حالة سقوط فى الميتافيزيقية، وانطلاقًا من هنا توجد طريق مشروعة واحدة: يقطعها كلُ من بيرس ودلتاى من حيث أنهما يتأملان تكون العلوم على أنه منطلق من علاقة حياة موضوعية، ويمارسان المنهجية من موقع نظرية المعرفة، أما ما يفعلانه فلم يتبصره أى منهما لا بيرس ولا دلتاى، وإلا لما كان بإمكانهما التخلص من تجربة التأمل تلك التى أطلقها هيجل ذات يوم فى الفينومينولوجيا، وأعنى بذلك تجربة تحرير قدرة التأمل التى تبلغها الذات فى ذاتها عندما تصبح شفافة فى تاريخ نشوئها. تتجلى تجربة التأمل مضمونيًا فى مفهوم سيرورة التكوّن، أما منهجيًا فتقود إلى الموقف الذى يُنتَج بصورة غير قسرية انطلاقًا منه تماهى العقل مع الإرادة بالعقل، فى التأمل الذاتى تصل معرفة ما لأجل إرادة المعرفة مع مصلحة بلوغ بر الأمان، لأن تحقق التأمل يعرّف ذاته على أنه حركة تحرر، العقل يقف فى وقت واحد مع مصلحة العقل. ونستطيع أن نقول بأن العقل يتبع مصلحة المعرفة التحريرية التى تهدف إلى تحقق التأمل.

بطبيعة الحال تسير الأمور هكذا، ذلك أن مقولة مصلحة المعرفة تؤكّد من خلال مصلحة ملازمة للعقل، يمكن أن تُدرك مصالح المعرفة التقنية والعملية انطلاقًا من العلاقة مع مصلحة المعرفة التحررية للتأمل العقلى كمصالح توجه المعرفة لا لبس فيها دون أن تسقط فى السايكولوجيّة أو أية موضوعية جديدة، ولأن دلتاى وبيرس لا يدركان منهجيتهما بوصفها التأمل الذاتى للعلم، الذى هو فعلاً كذلك، فإنهما يضيّعان نقطة الوحدة بين المعرفة والمصلحة.

يظهر مفهوم مصلحة العقل فعلاً فى فلسفة كانت الترنسندنتالية، غير أن فشته يستطيع بادئ ذى بدء أن يُطلق المفهوم بمعنى مصلحة مُحرِّرة مدركة للعقل الفاعل ذاته، بعد أن يتبِع العقل النظرى للعقل العملى.

المصلحة هى الرضى الذى يربطنا مع تصوّر وجود موضوع ما أو وجود فعل ما، وهى تهدف إلى الكينونة، لأنها تعبر عن علاقة الموضوع المعنى بمقدرتنا على التمنّى، المصلحة إما أنها تشترط مسبقًا احتياجًا ما، أو أنها تنتج احتياجًا ما[1]، وهذا ما يماثل التمييز بين المصلحة التجريبية والمصلحة المحضة، وكانت يدخلها من زاوية العقل

[1] كانت: نقد ملكة الحكم ص٢٨٠ المجلد الخامس و ما بعده.

العملى، الرضا العملى بالخير، وهذا يعنى بالأفعال التى تكون متعينة من خلال مبادئ العقل، إنما هى مصلحة محضة، مادامت الإرادة تفعل انطلاقًا من احترام قوانين العقل العملى فإنها تأخذ مصلحة من أجل الخير، لكنها لا تفعل ذلك انطلاقًا من المصلحة:

"الأولى تعنى المصلحة العملية بالفعل، بينما تعنى الثانية المصلحة المرضية بموضوع الفعل، الأولى تشير فقط إلى تعلق الإرادة بمبادئ العقل فى ذاته **an sich**، تشير الثانية إلى تعلقها بالمبادئ ذاتها وصولاً إلى الميل، لأن العقل يحدد فقط القاعدة العملية، وكيف يمكن مساعدة حاجة الميل، فى الحالة الأولى يشد الفعل اهتمامى، أما فى الحالة الثانية فأهتم بموضوع الفعل (إلى الحد الذى يكون فيه مقبولاً بالنسبة لى)"[٢].

المصلحة المرضية للحواس **Pathologisch** بما هو مقبول أو مفيد ينبثق من الحاجة، مصلحة العقل العملية بفعل الخير توقظ حاجةً ما، قدرة التمنى تُثار هناك من خلال الميل، أما هنا فتتعين من خلال أسس العقل، بالتشابه مع الميل الحسى بوصفه الولع العادى يمكن أن نتحدث عن ميل عقلى محررٍ من الحواس، عندما يتكون من مصلحة صرفة بوصفها موقفًا دائمًا:

"على الرغم، وحيثما يجب أن تُقبَل مجرد مصلحة عقلية محضة، لا يمكن أن تنسب إليها مصلحة الميل، يمكننا هكذا لجعل الاستخدام اللغوى مقبولاً، أن نعترف للميل ذاته بما يمكن أن يكون موضوعًا للرغبة العقلية فقط، بتمنى اعتيادى من مصلحة عقلية محضة، إنه الميل الذى لا يصبح علةً وإنما أثر المصلحة الأخيرة، الذى يمكن أن نسميه الميل المحرر من الحواس[٣]".

تظهر الأهمية النسقية لمفهوم مصلحة العقل العملية المحضة جليةً فى المقطع الأخير من مؤلف كانْت: "أساس ميتافيزيك الأخلاق" يطرح كانت تساؤله تحت عنوان "الحد الأكثر خارجيةً لكل فلسفة عملية" كيف يمكن أن تكون الحرية ممكنة، المهمة المكلفة بشرح حرية الإرادة إنما هى مفارقة، لأن الحرية تتحدد من خلال استقلالية الدواقع التجريبية، حيث لا يمكن أن يكون هنالك شرح إلا بالعودة إلى قوانين الطبيعة، الحرية

[٢] كانْت، أساس ميتافيزيقيا الأخلاق – المجلد الرابع ص ٤٢.
وفى موقع آخر يبين كانت بصورة أكثر دقة الفرق ما بين المصلحة العملية والمصلحة المحضة.

[٣] ميتافيزيقيا الأخلاق – المجلد الرابع ص ٢١٧

يمكن شرحها فقط من خلال أننا ندعو مصلحة ذلك الذى يتبناه الناس عند اتباع قوانين أخلاقية؛ من جهة ثانية قد لا يكون اتباع هذه القوانين فعلاً أخلاقياً وبذلك يكون فعلاً حراً، عندما يكون أساسه دافعًا حسيًا، وفى الحقيقة يؤكد هذا الشعور الأخلاقى هكذا شيئًا ما مثل مصلحة فعلية بتحقيق القوانين الأخلاقية أى أن "المثال الرائع للمملكة العامة للأهداف فى ذاتها (جوهر عقلى) يصبح حقيقة فعلية، إنها القوانين التى يمكن أن ننتمى إليها من ثم كأعضاء، عندما نتصرف بشكل دقيق حسب مبادئ الحرية كما لو أنها كقوانين الطبيعة[٤]". لا يمكن أن تدور المسألة حول مصلحة حسية خارج التحديدات، أى يجب علينا أن نحسب حساب مصلحة محضة وحساب تأثير ذاتى يمارس قانون العقل على الإرادة، كانْت يرى نفسه ملزمًا بأن يعزو إلى العقل سببية مقابل مقدرة التمنى الطبيعة، وعليه ذاته أن ينبه الحسية إذا ما أراد أن يكون عملياً:

> "من أجل أن نريد، لأى شىء يقرر العقل وحده الواجب للجوهر العقلى المنبه حسياً، وإلى ذلك تنتمى بطبيعة الحال قدرة العقل على إلهام شعور الرغبة أو الرضا بتحقيق الواجب، إذن تعيين سببية ذاتها، الحسية طبقًا لمبادئها، إلا أنه غير ممكن إطلاقًا أن نرى، بمعنى أن نبين قبلياً، كيف يمكن أن تكون مجرد فكرة لا تحتوى فى ذاتها على شىء ما حسى أن تنتج إحساساً بالرغبة أو عدم الرغبة، لأن ذلك إنما هو نوع خاص من السببية التى لا يمكن أن نعين منها ومن كل سببية شيئًا ما قبلياً، وإنما علينا لذلك أن نسائل التجربة وحدها[٥]".

تنسف مهمة شرح حرية الإرادة تنسف فجأةً الإطار المرتبط بالمنطق الترنسندنتالى، لأن شكل المساءلة: كيف تكون الحرية ممكنة؟ ننخدع بهذا السؤال إلى حد بعيد، ذلك أننا يمكن أن نتساءل بالنظر إلى العقل العملى عن شروط حرية ليست فقط ممكنة وإنما فعلية، ذلك السؤال هو فى الحقيقة: كيف يمكن للعقل المحض أن يكون عمليًا؟ لذلك علينا أن نرجع إلى لحظة من العقل لا تتطابق فعلياً مع تعينات العقل حسب كانْت: إلى مصلحة العقل، أى أن العقل لا يستطيع أن يدخل ضمن الشروط الحسية للتجريبية، غير أن تصور تنبيه الحسية من خلال العقل، بطريقة أن المصلحة بفعلٍ ما تنشأ ضمن شروط أخلاقية، سوف يحمى العقل فى الظاهر فقط من الاختلاط مع التجريبية، عندما يؤكِّد بصورة محسوبة ومن خلال التجربة تأثير تلك السببية الخاصة وشعور الرضا

[٤] المجلد الرابع ص ١٠٤.
[٥] المصدر السابق ص ٩٨.

العملى المحض، عند ذلك يجب أن يُنظر إلى علة هذا الرضا على أنها حقيقة، إن ملمح فكر مصلحة محددة فقط من خلال العقل يمكن أن يميِّز هذه المصلحة بشكلٍ كافٍ عن الدوافع الفعلية، ولكن فقط مقابل لحظة من الفعلية يتم نقلها إلى العقل ذاته، لا يمكن لمصلحة محضة أن تكون ممكنة إلا ضمن شرط مؤداه أن العقل يتبع ميلاً مختلفًا عن بقية الأهواء المباشرة، بذات القدر الذى يلهم فيه شعوراً بالرغبة يلازم العقل هو الدافع لتحقيق العقل، وهذا من جهة ثانية غير ممكن فى التعينات الترنسندنتالية، وكانْت يعترف بأنه لا يوجد شيء على الحدود الخارجية لكل فلسفة عملية سوى أن اسم مصلحة محضة ما يعبر عن استحالة علاقة سببية بين العقل والحسية يتم ضمانها من خلال الشعور الأخلاقى:

"لأن هذه (السببية) لا تبغى أن تكون علاقة العلة بالأثر كما هو الحال بين موضوعين للتجربة التى يمكن أن نجريها، هنا عقل محض من خلال مجرد أفكار، (لا تعطى أى موضوع بالتجربة) علة نتيجة ما (أى الشعور بالرضى إزاء تحقيق الواجب) تقع بطبيعة الحال فى التجربة، وهكذا يكون شرح كيف ولماذا تعنينا عمومية المبدأ بوصفها قوانين، إذن الأخلاق، إن ذلك بالنسبة إلينا نحن البشر غير ممكن إطلاقًا[٦]".

لمفهوم المصلحة المحضة أهمية استثنائية ضمن النسق الكانتى، فهو يعين حقيقة يرتكز عليها يقيننا عن واقعية العقل العملى المحض، غير أن هذه الحقيقة ليست معطاة فى التجربة العادية، بل تُؤكَّد من خلال الشعور الأخلاقى الذى يجب أن يتطلَّب دور التجربة الترنسندنتالية، إن مصلحتنا باتباع القانون الأخلاقى إنما تنتج من خلال العقل، ومن خلال حقيقة محسوبة لا يمكن التبصر بها قبليًا، وإلى هذا المدى تتطلب مصلحة ما من العقل لحظة من التفكير من شأنها أن تعيّن العقل، غير أن هذه الفكرة تقود إلى تكوّن غير تجريبى للعقل لا يُستبدَل بصورة كليّة من قبل لحظات التجربة، لأنه مناف للعقل حسب تعينات الفلسفة الترنسندنتالية، يعالج كانْت بالضرورة منافاة العقل هذه، ليس كمظهر ترنسندنتالى للعقل العملى؛ وإنما يكتفى بالتأكيد بأن الرضى العملى المحض يؤكد ذاته، ذلك أن العقل المحض يمكن أن يكون عمليًا، دون أن يكون بإمكاننا أن نيرك كيف يكون ذلك ممكنًا، علة الحرية ليست تجريبية غير أنها ليست فقط مُدرَكة عقليًا، ونستطيع أن نشير إليها كحقيقة لكن لا يمكننا أن ندركها، عنوان المصلحة المحضة يحيلنا إلى قاعدة العقل التى تضمن وحدها شروط تحقيق العقل، غير أنها من

[٦] المصدر السابق.

جهتها لا يمكن إرجاعها إلى مبادئ العقل، وأكثر ما يمكن أن تفعله أنها تشكِّل أساس هذه المبادئ من حيث أنها حقيقة للنظام الأعلى، قاعدة العقل تلك إنما هى مؤكدة فى مصالح العقل، ولكنها تتخلص من المعرفة الإنسانية التى ليست تجريبية ولا محضة وإنما يجب أن تكون الحالتين فى واحد، إذا ما كان ينبغى لها أن تبلغ أقصى مداها، يحذِّر كانْت لذلك من تجاوز الحد الخارجى للعقل العملى المحض لأن العقل هنا لا يتجاوز التجربة كما يجرى الأمر على حدود العقل العملى التطبيقى، وإنما تجربة الشعور الأخلاقى تتجاوز العقل، "المصلحة المحضة" إنما هى مفهوم حدى يبين التجربة بوصفها غير قابلة للإدراك:

"كيف يمكن أن يكون عقل محض عمليًا لذاته، دون إمكانية وجود دوافع أخرى من أى مكان، وهذا يعنى كيف يحدد مجرد مبدأ الصلاحية العامة كل مبادئه بوصفها قوانين... دون كل مادة (موضوع) الإرادة التى يمكن أن يأخذ المرء منها مصلحةً ما بصورة مسبقة، وتؤدى إلى مصلحة يمكن أن تُسمى أخلاقية محضة، بكلمات أخرى: كيف يمكن أن يكون العقل المحض عمليًا؟ لشرح ذلك، العقل البشرى بكامله غير قادر، وكل جهد وكل عمل من أجل البحث عن مثل هذا الشرح سوف يذهب سدى[٧]".

الآن ينقل كانْت بصورة تثير الاستغراب مفهوم المصلحة المحضة الذى طوره من مبادئ العقل العملى إلى قدرات الوجدان **das Gemüt** كلها، "لكل مقدرة من مقدرات الوجدان يستطيع المرء أن يعهد إليها بمصلحة ما، وهذا مبدأ من شأنه أن يتضمن شرطًا يتم الارتقاء ضمنه وحده بممارسة المبدأ ذاته[٨]"، إن إرجاع المصلحة إلى مبدأ ما يشير إلى أن تخليًا ما قد حصل عن حالة المفهوم المناقض للنسق، وكذلك صُرف النظر عن لحظة فعلية ملازمة للعقل، والمرء لا يرى بشكل صحيح ماذا أُضيفَ إلى العقل النظرى من خلال مصلحة عقل تأملية، عندما "توجد هذه المصلحة قبليًا فى معرفة الموضوع حتى المبادئ العليا[٩]" دون أن يكون ممكنًا هنا، كما هو الحال فى حالة مصلحة العقل العملية مطابقة تجربة الرضى، نعم ليس من الممكن أن نرى تمامًا، كيف ينبغى أن ينظر *إلى شعور الرضا النظرى المحض* بالتشابه مع *شعور الرضا العملى المحض*: لأن كل مصلحة، سواء أكانت محضة أو تجريبية، تتعين إجمالاً بالعلاقة مع قدرة

[٧] المصدر السابق ص٩٩ .

[٨] *نقد العقل العملى – المجلد الرابع* ص ٣٤٩.

[٩] المصدر السابق ص ٢٥٠.

التمنّي وترجع في النهاية إلى البراكسيس الممكن، وحتى مصلحة العقل التأملية يفترض أن تسوغ كمصلحة فقط من خلال أن العقل العملي يجب أن يكون في خدمة العقل النظرى، دون أن يغترب لهذا السبب عن قصد معرفة للمعرفة ذاتها، من أجل مصلحة المعرفة ليست هنالك حاجة إلى دعم الاستخدام التأملي للعقل، وإنما إلى الربط ما بين العقل التأملي المحض وبين العقل العملي المحض، وذلك تحت إشراف هذا العقل العملي:

"لكي يكون ملحقًا بالعقل التأملي، وبالتالي أن نعكس النظام، لا يستطيع المرء أن يكلِّف العقل العملي المحض أكثر من طاقته، لأن كل مصلحة إنما هي في النهاية عملية، وهي ذاتها مشترطة في العقل التأملي ولا تصل إلى كمالها إلا في الاستخدام العملي[١٠]".

يعترف كانْت في النهاية بأنه لا يمكن الحديث بالمعنى الصارم عن مصلحة عقل تأملية، إلا عندما يتحد العقل النظرى مع العقل العملي "وصولاً إلى واحد هو المعرفة".

يوجد استخدام شرعي للعقل النظرى في القصد العملي، وأثناء ذلك يبدو أن المصلحة العملية المحضة تأخذ دور المصلحة التي توجه المعرفة، من الأسئلة الثلاثة التي تتلاقى فيها مصالح عقولنا كلها يطالب السؤال الثالث بمثل هذا الاستخدام للعقل التأملي في الهدف العملي، السؤال الأول: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ذلك مجرد تأمل، السؤال الثاني: ماذا ينبغي أن أفعل؟ إنه عملي محض، السؤال الثالث: ما يحق لي أن آمل به؟ إنه سؤال عملي ونظرى في آن، هنا تسير الأمور على النحو التالي: "إن ما هو معملي ليس إلا مدخلاً إلى الإجابة عن السؤال النظرى، وعندما يرتقي هذا النظرى إلى الأعلى، تتحقق الإجابة عن السؤال التأملي[١١]"، يعين مبدأ الأمل القصد العملي الذى يُسخر من أجله العقل التأملي، من هذه الزاوية تقود المعرفة، كما نعلم إلى خلود النفس وإلى وجود الله كمسلمة للعقل العملي المحضٍ، يجهد كانْت نفسه كي يسوِّغ هذا الاستخدام المعنى للعقل التأملي دون أن يوسع من أفق استخدام التجربة للعقل النظرى، تحتفظ معرفة العقل بالقصد العملي في حالة خاصة وضئيلة مقابل المعارف التي يمكن أن يمثلها العقل النظرى بقوة الاختصاص دونما توجيه من خلال مصلحة عملية محضة:

[١٠] المصدر السابق ص ٢٥٢.

[١١] نقد العقل المحض - المجلد الثاني ص ٦٧٧.

"عندما يمكن أن يكون عقل محض عمليًا لذاته **Für sich** فإن والمسألة هى فعلاً كذلك، كما يبرهن على ذلك وعى القانون الأخلاقى، هكذا يكون دائمًا هو ذاته، العقل الذى يحاكم قبليًا حسب مبادئ، سواءٌ أكان ذلك فى القصد النظرى أم العملى، لذلك فإنه من الجلى أنه عندما لا تصل مقدرته إلى المهمة الأولى فى ترسيخ قضايا بعينها لا تقيم تناقضًا معه، أى عندما تقبل عرضًا غريبًا عليه لم ينشأ على تربته ولكنه مؤكَّد بصورة كافية، وهو مع كل ما له من قوة كعقل تأملى عليه أن يبحث كى يقارن ويربط، غير أنه راضٍ بأن ذلك العرض لا يمثل إدراكاته، بل إنما هى توسيعات استخدامه فى قصد آخر هو بالتحديد عملى، ذلك الاستخدام الذى ليس ثقيلاً على مصلحته التى توجد فى تحديد الإثم المضارب[١٢]".

لا يستطيع كانت أن يخلص الاستخدام المعنى للعقل التأملى تمامًا من ثنائية المعنى، فهو من جهة يستند إلى وحدة العقل، كى لا يبدو المطلب العملى للعقل النظرى على أنه تغيير فى الوظيفة أو إضفاء أداتية لقدرة العقل من خلال مقدرة أخرى، ومن جهة ثانية يكون كلٌ من العقل النظرى والعملى موحدًا بدرجة أقل، ذلك أن مسلمات العقل العملى المحض تبقى "عرضًا غريبًا" بالنسبة إلى العقل النظرى، لذلك لا يقود الاستخدام المعنى للعقل النظرى إلى المعرفة بالمعنى الصارم، ومن يستبدل توسيع أفق العقل بالقصد العملى بتوسيع مجال المعرفة النظرية الممكنة، سيجعل نفسه آثمًا بـ "الجرم التأملى" الذى كان قد توجه ضده نقد العقل المحض، وبصورة خاصة الجهد الكامل للديالكتيك الترانسندنتالي. يمكن لمصلحة العقل العملية أن تأخذ بدايةً دور مصلحة توجه المعرفة بالمعنى الضيق، عندما يأخذ كانت وحدة العقل النظرى مع العقل، العملى بجدية كاملة، بدايةً عندما تؤخذ بجدية مصلحة العقل التأملية التى تهدف لدى كانت إطنابًا إلى ممارسة المقدرة النظرية بمساعدة المعرفة، بوصفها مصلحة عملية صرفة، عند ذلك يجب على العقل النظرى أن يخسر مقدرته المستقلة عن مصلحة العقل، يقوم فشته بهذه الخطوة، فهو يدرك فعل العقل، الحدس العقلى كفعل تأملى، عائد إلى ذاته، ويقلب أولية العقل العملى من الأساس: فبدلاً من الارتباط الخاضع للمصادفة للعقل التأملى الصرف مع العقل العملى الصرف وصولاً إلى معرفة واحدة "يدخل الارتباط المبدئى للعقل التأملى بالعقل العملى، وتنظيم العقل يقع ضمن القصد العملى لذات تخلق نفسها، العقل هو عملى مباشرة فى صورة التأمل الذاتى الأصلى، كما

[١٢] نقد العقل العملى – المجلد الرابع ص ٢٥١.

تشير نظرية العلم، الأنا تحرر ذاتها من الدوغمائية من حيث أنها تتبصر ذاتها في إنتاج الذات، المسألة تحتاج إلى الكيفية الأخلاقية لإرادة تحرر لكي تتحفزَ الأنا لحدس عقلي، "يستطيع المثالي أن يتبصر الفعل المحدد للأنا فقط في ذاتها نفسها، و من أجل أن يتمكن من تبصر هذا الفعل عليه أن يحققه، فهو ينتجه في ذاته اعتباطًا وبحرية[١٣]"، الأسر في الدوغمائية إنما هو بالمقابل وعي يدرك ذاته على أنه نتاج الطبيعة أو نتاج الأشياء التي يدور حولها: "مبدأ الدوغمائيين هو اعتقاد بالأشياء لذاتها: إذن اعتقاد غير مباشر بذات selbst مبعثرة ومحمولة من خلال الموضوعات فقط[١٤]"، للتخلص من عقبات هذه الدوغمائية، على المرء قبل ذلك أن ينحاز إلى مصلحة العقل، "السبب الأخير لاختلاف المثاليين عن الدوغمائيين يتمثل في اختلاف مصلحتهم[١٥]"، حاجة التحرر وفعل الحرية المتحقق أصلاً يشترطان كل منطق لكي يرتفع الإنسان إلى الموقف المثالي للرشد الذي تتكون انطلاقًا منه رؤيا نقدية ممكنة في دوغمائية الوعي الطبيعي، ومعها الآلية الخفية للتأسيس الذاتي للأنا والعالم: "المصلحة العليا وأساس كل مصلحة متبقية إنما هي مصلحة لأجلنا، وهكذا الأمر لدى الفيلسوف، الوجود ذاته لا يجوز أن نضيعه في الأحكام العقلية، بل أن نصونه ونؤكده، وهذه هي المصلحة التي توجه خفيةً فكرها بالكامل[١٦]".

يسمي كانت أيضًا لدى إطلاق أضداد العقل المحض مصالح تقود التجريبيين والدوغمائيين، دوغمائياً كل على طريقته الخاصة. "غير أن مصلحة العقل لدى تضاربها هذا[١٧]"، تتجه ضد الفريقين اللذين تدافع جهةٌ منهما في كل مرة عن الأطروحةكما تدافع الجهة الثانية عن نقيضها، هذا ما يراه كانت في النهاية في التخلي عن المصلحة إجمالاً: العقل الذي يتأمل ذاته عليه "أن يخلع بالكامل كل تحزب[١٨]"، بالنسبة إلى العقل التأملي يبقى العقل العملي ومصلحته المحضة خارجية تماماً، مقابل ذلك يرجع فشته المصالح التي تتدخل في الدفاع عن الأنساق الفلسفية، إلى التناقض الأساسي بين أولئك الذين يسمحون بالانطلاق من مصلحة العقل بالتحرير واستقلال الأنا، وبين أولئك الذين يبقون أسرى ميولهم التجريبية ومصالحهم وبالتالي يبقون متعلقين بالطبيعة:

[١٣] فشته – الأعمال المختارة – إصدار مديكوس – المجلد الثالث – المقدمة الثانية ص ٤٣.
[١٤] المقدمة الأولى – المجلد الثالث ص ١٧.
[١٥] المصدر السابق.
[١٦] المصدر السابق.
[١٧] نقد العقل المحض – المجلد الثاني ص ٤٤٠.
[١٨] المصدر السابق ص ٤٥٠.

"يوجد مستويان في البشرية، وفي مسيرة التقدم لجنسنا، وحتى قبل أن يكون المستوى الأخير قد وصل عمومًا إلى اكتماله، هنالك نوعان أساسيان من الناس: النوع الأول منهما لم يرتفع إلى الشعور الكامل بتجربته و باستقلاله المطلق، إذ يجد نفسه في تصور الاشياء فقط و ليس لديه سوى ذلك الوعي الذاتي المبعثر والملتصق بالأشياء والمتدلي في تنوعه، أما صورتهم فتنعكس من خلال الأشياء كما لو أن هذه الأشياء مرآة يرون أنفسهم من خلالها، أما إذا ما فقدت هذه الأشياء من بين أيديهم، فإنهم لابد ذاهبون إلى الضياع، وهم لا يستطيعون أن يتخلوا عن الإيمان باستقلالية هذه الأشياء لذاتها، لأنهم لا يملكون وجودهم إلا معها، كل ما هم عليه وكل شأنهم أصبح فعليًا مرتبطاً بالعالم الخارجي، وكل منهم في الحقيقة ليس سوى نتاج الأشياء، لا يمكن له أن ينظر إلى أي شيء آخر، وسيكون لديه الحق مادام لا يتحدث إلا عن ذاته وعن ما يشبهها، غير أن هنالك من يعي جيداً استقلاليته وعدم ارتباطه بأي شيء خارجاً عنه، والمرء لا يكتسب ذلك إلا من خلال أنه يجعل نفسه مستقلاً عن كل شيء من خلال ذاته وهو بذلك لا يحتاج إلى الأشياء كي تشكل له الدعامة، وبالتالي فهو لا يحتاجها لأنها تلغي هذه الاستقلالية وتحولها إلى مظهر فارغ، الأنا التي يمتلكها، و ما يهتم به يتجاوز أي إيمان بالأشياء؛ فهو يؤمن باستقلاليته انطلاقًا من ميوله، وهو يتناولها بعاطفة وانفعال، إيمانه بذاته لا يعيقه عائق وهو من هنا مباشر[١٩]".

الارتباط الوجداني باستقلالية الأنا والمصلحة بالحرية، كل ذلك يكشف العلاقة مع الرضا العملي البحت عند كانت: الذي استقى مفهوم مصلحة العقل بالانفعال من أجل تحقيق مثال مملكة الجوهر العقلي، وحده فشته يدرك هذا الدافع العملي المحض على أنه وعي "الأمر الطوعي" ليس نتاج العقل العملي، وإنما فعل العقل ذاته، التأمل الذاتي الذي تجعل الأنا فيه ذاتها شفافة كفعل يعود إلى ذاتها، فشته يماهي عمل العقل العملي في إنجازات العقل النظري ويدعو نقطة وحدة الاثنين بالحدس العقلي:

"الحدس العقلي الذي تتحدث عنه نظرية العلم لا يفضي إطلاقًا إلى الوجود وإنما إلى الفعل، وهو غير متعين لدى كانت (ما عدا عندما يريد المرء الإدراك المحض من خلال التعبير)، ومع ذلك يمكن البرهان بالتأكيد

[١٩] فشته – المقدمة الأولى – المجلد الثالث ص١٧ و ما بعدها.

في النسق الكانتي على الموقع الذي يفترض أنه يجري فيه الحديث عنه، والمرء واعٍ تماماً للأمر حسب كانت، أي نوع من الوعي يكون إذن هذا؟ لقد نسي كانت أن يطرح هذا السؤال، ذلك لأنه لم يعالج مطلقاً الأساس الذي تقوم عليه كل فلسفة، وإنما عالج في نقد العقل المحض العقل النظري فقط و لم يتمكن الأمر الطوعي من الظهور فيه، مثلما عالج في نقد العقل العملي فقط العقل العملي الذي لم يكن قد تطرق إليه إلا بما يدور حول المضمون المحدد، وبذلك لم يتمكن من السؤال عن نوع الوعي[٢٠]".

ولأن كانت أدرك خفيةً العقل العملي حسب نموذج العقل النظري فقد كان على التجربة الترنسندنتالية للشعور الأخلاقي، وللمصلحة بمتابعة القانون الأخلاقي أن تطرح المشكلة بالنسبة إليه: مثل فكرة لا تحتوي على أي شيء حسي في ذاتها، يمكن أن تنتج إحساساً بالرغبة أو عدمها، هذا الإحراج يصبح ثانوياً مع التكون المساعد لسببيه عقل خاصة، حالما يعطي بالعكس العقل العملي النموذج بالنسبة إلى العقل النظري، عند ذلك تنتمي تحديداً مصلحة العقل العملية إلى العقل ذاته: في مصلحة استقلالية الأنا يحقق العقل ذاته بالقدر الذي ينتج فيه فعل العقل مثل هذه الحرية، التأمل الذاتي هو في الوقت ذاته حدس وتحرير، رؤيا وفكاك من تبعية الدوغمائية في واحد، الدوغمائية التي يُحلها العقل تحليلياً وعملياً في وقتٍ واحد إنما هي وعي خاطئ: ضلال ووجود غير حر بصورة خاصة، فقط الأنا التي تتبصر ذاتها في الحدس العقلي بوصفها الذات التي تخلق نفسها، تكتسب استقلالها، أما الدوغمائي بالمقابل فيعيش في التشتت كذات أسيرة متعينة من خلال الموضوعات ومصنوعة للأشياء: وهو يسوق وجوداً غير حر، لأنه غير مدرك في ذاته لاستقلاليته المتأملة، الدوغمائية هي بالقدر ذاته نقص أخلاقي مثلها مثل العجز النظري، لذلك فإن المثالي في خطر عندما يتعالى ساخراً على الدوغمائي بدلاً من أن ينير له الطريق، في هذا المجال يوجد القول المشهور لفشته والذي يساء فهمه غالباً من المنظور السايكولوجي:

"الفلسفة التي يختارها الإنسان تتعلق بمعرفة أي نوع من الناس هو ذلك الإنسان، لأن النسق الفلسفي ليس متاعاً منزلياً ميتاً يمكن أن نحتضنه أو نلقي به أرضاً كما يحلو لنا، فروح الإنسان هي التي تبعث الحياة في

[٢٠] المقدمة الثانية – المجلد الثالث ص ٥٦.

مثل هذا النسق. و طبعًا متخاذلاً، مشوهاً قمعته عبودية الروح وأنهكه الغرور وزهو العلماء لا يمكن أن يرتفع إلى مستوى المثالية[٢١]".

يتحدث فشته في هذه الصياغة العيانية مرة ثانية عن تماهى العقل النظرى مع العقل العملى، بالعلاقة التى تخترقنا فيها مصلحة العقل والتى يهيمن علينا الانفعال من أجل استقلالية الأنا إضافة إلى أننا نسير قدمًا فى التأمل الذاتى، هذه العلاقة تعين فى الوقت ذاته درجة الاستقلالية المتحققة كما تعين وجهة نظر موقفنا الفلسفى من الوجود والوعى.

والطريق الذى انطلق عليه مفهوم مصلحة العقل من كانْت إلى فشته يقود من مفهوم مصلحة بالأفعال الحرة موحى بها من خلال العقل العملى إلى مفهوم مصلحة باستقلالية أنا فاعلة فى العقل ذاته، مطابقة العقل النظرى مع العقل العملى التى يأخذها فشته على عاتقه تبدو واضحةً فى هذه المصلحة. وهى كفعل حرية تسبق التأمل الذاتى مثلما تحقق ذاتها فى القدرة المحررة لهذا التأمل الذاتى، الوحدة بين العقل والاستخدام المعنى للعقل تتضارب مع مفهوم المعرفة التأملي، يجب أن تدرك المصلحة ما دامت كلحظة غريبة عن النظرية قادمة من الخارج معكرةً لموضوعية المعرفة، مثلما يفصل المعنى التقليدى للنظرية المحضة مبدئيًا سيرورة المعرفة عن علاقات الحياة، التشابك الخاص بين المعرفة والمصلحة الذى اصطدمنا فيه فى عبورنا لمنهجية العلوم، إنما يتعرض على خلفية نظرية تصوير متنوعة لمعرفة محضة إلى الأخطار و أن يساء فهمه من الجانب السايكولوجي، ونحن خاضعون إلى إغراء أن نفهم هاتين المصلحتين المُحللتين حتى الآن واللتين توجهان المعرفة كما لو أنهما تغطيان جهاز معرفة متأسس لكى يتدخل بأحكامه المسبقة فى سيرورة معرفة تعد حقًا من حقوقه، حتى لدى كانت يتلازم مع استخدام العقل التأملى فى القصد العملى شيءُ ما على الرغم من أن المصلحة ذات التطلب قد تم إدراكها كمصلحة محضة للعقل العملى مثلما هو دائمًا، بدايةً تخسر المصلحة المنسوجة للعقل فى مفهوم فشته عن التأمل الذاتى المعنى، إضافتها وتصبح تأسيسيةً للمعرفة والفعل سواء بسواء. مفهوم التأمل الذاتى الذى أطلقه فشته بوصفه مفهوم العقل العائد إلى ذاته له أهمية نسقية بالنسبة إلى مقولة المصلحة التى توجه المعرفة، وعلى هذا المستوى فإن المصلحة تسبق المعرفة، كما أنها تحقق ذاتها بقوة معرفتها.

نحن لا نتبع القصد النسقى لنظرية العلم التى ينبغى أن تنقل قراءها من خلال فعل وحيد إلى نقطة وحدة الحدس الذاتى لأنا منتجة لذاتها بإطلاق كما هى منتجة للعالم،

[٢١] المقدمة الأولى - المجلد الثالث ص ١٨.

يختار هيجل على أساس وجيه الطريق المتمم للتجربة الفينومينولوجية التى لا تقفز فوق الدوغمائية بجملة واحدة وإنما تتجاوز مستويات الوعى الظاهر من حيث أنها مراحل تأمل عديدة، التأمل الذاتى الأصلى لفشته يصبح فى تجربة التأمل متباعداً عن بعضه البعض، ونحن لا نستطيع أن نتتبع قصد فينومينولوجيا الروح الذى ينبغى أن يقود قراءه إلى المعرفة المطلقة وإلى مفهوم العلم التأملى، من المؤكد أن الحركة الارتقائية للتأمل توحد لدى الوعى التجريبى كلاً من العقل والمصلحة، ولأنها تدخل على كل مستوى دوغمائى رؤية العالم ودوغمائية شكل حياة فى الوقت ذاته، فإن سيرورة المعرفة تنطبق على سيرورة التكون، لكننا لا نستطيع أن ندرك حياة ذات نوع مؤسّسة لذاتها على أنها حركة مطلقة للتأمل، الشروط التى يتكون ضمنها النوع الإنسانى ليست فقط الشروط الموضوعة لوحدها من خلال التأمل، فسيرورة التكون ليست بالضرورة مثل خلق الذات المطلق لأنا طبقاً لفشته أو مثل الحركة المطلقة للروح، وهى تبقى معلقة على الشروط المحسوبة للطبيعة الذاتية والموضوعية: على شروط اندماج اجتماعى لذوات فردية متعاونة فيما بينها من جهة، وعلى شروط "تحول المادة" للعاملين تواصلياً مع محيط فاعل وجاهز للتحكم تقنياً من جهة ثانية، إلى المدى الذى تتجه فيه مصلحة العقل بالتحرير المخترقة لحركة التأمل والمستثمرة فى سيرورة تكون النوع، نحو تحقيق شروط التفاعل المتوسط رمزياً وشروط الفعل الأداتى، تأخذ الشكل المحدود لمصلحة المعرفة العملية والتقنية، نعم وبطريقة أكيدة نحتاج إلى إعادة التفسير المادى لمصلحة العقل المستدخلة مثاليًا: المصلحة المحررة هى من جانبها متعلقة بالمصالح بتوجيهات الفعل المشتركة الممكنة، وبالتحكم التقنى الممكن.

المصالح التى توجه على هذا المستوى سيرورات المعرفة لا تصلح لكينونة الموضوعات، وإنما لأفعال أداتية غنية و تفاعلات ناجحة - بهذا المعنى كان كانْت قد ميز المصلحة المحضة التى نستقيها من الأفعال الأخلاقية، عن الميول التجريبية التى تزدهر بوجود موضوعات الأفعال، و لأن العقل الآن، الذى يلهم المصلحتين الاثنتين لم يعد عقلاً عملياً محضاً، وإنما أصبح عقلاً يوحد المصلحة مع المعرفة فى التأمل الذاتى، فإن المصالح المتوجهة بالضرورة نحو الفعل الأداتى والتواصلى تتضمن المقولات العائدة إلى المعرفة: وهى تكتسب أهمية مصالح توجه المعرفة، وأشكال الفعل تلك يمكن أن تتأسس تحديداً وبصورة مستديمة دون أن تكون المقولات المنتجة للمعرفة، سيرورات التعلم المتراكمة والتفسيرات المستديمة المتوسطة للتقاليد، مضمونة بالكامل.

لقد أشرنا إلى أنه ينتج في دائرة وظائف الفعل الأداتي تشكيل آخر للفعل واللغة والتجربة غير ما ينتج رمزياً في إطار التفاعلات المتوسطة، أما شروط كلٍ من الفعلين الأداتي والتواصلي فهي في الوقت نفسه الشروط الموضوعية للمعرفة الممكنة ذاتها، وهي ترسخ صدقية الأقوال الناموسية والهرمنوطيقية، وترسيخ سيرورات المعرفة في علاقات الحياة يوجه الانتباه نحو المصالح التي توجه المعرفة: إن علاقة حياة هي علاقة مصالح، غير أن علاقات المصالح هذه يمكن أن تحدد بصورة أقل من المستوى الذي تعيد الحياة الاجتماعية إنتاج ذاتها عليه، و بصورة مستقلة عن أشكال الفعل تلك وعن المقولات المنتمية إلى المعرفة، المصلحة المحافظة على الحياة تتلازم على المستوى الانتروبولوجي مع حياة منظمة من خلال المعرفة والفعل، والمصالح التي توجه المعرفة تتحدد إذن من خلال اللحظتين الاثنتين: فهي من جهة شاهد على أن سيرورات المعرفة تنتج من علاقات الحياة، وتعمل فيها، ولكن يتمظهر فيها من جهة ثانية أن صورة الحياة المُعاد إنتاجها اجتماعياً يمكن توصيفها من خلال العلاقة النوعية بين المعرفة والفعل.

تتعلق المصلحة بالأفعال التي ترسّخ شروط معرفة ممكنة، ولو كان ذلك بتشكيلٍ مختلف، كما أن هذه الشروط تتعلق من جانبها بسيرورات المعرفة، هذا التشابك ما بين المعرفة والمصلحة جعلناه واضحاً على مقولة الأفعال التي تتطابق مع "فاعلية التأمل": على ما هو محرر، فعل التأمل الذاتي "الذي يغير الحياة" إنما هو حركة تحرير، و بقدر ما تستطيع هنا مصلحة العقل أن تفسد القدرة الإدراكية للعقل، لأن التعرف والفعل انصهرا في فعلٍ واحد، كما يؤكد فشته دونما انقطاع، بقدر ما تبقى مصلحة المعرفة خارجية، حيث تتباعد لحظتا الفعل والمعرفة عن بعضهما البعض: وهذا يصح على مستوى الفعل التواصلي والفعل الأداتي.

إلا أننا نستطيع أن نتأكد منهجياً من المصالح التي توجه المعرفة في مجال علوم الطبيعة وعلوم الروح، فقط بعد أن نكون قد دخلنا فعلياً في بعد التأمل الذاتي، العقل يدرك ذاته من حيث أنه معني بتحقق التأمل الذاتي، على مستوى العلاقة الأساسية بين المعرفة والمصلحة نصطدم لذلك، عندما نطلق المنهجية بأسلوب تجربة التأمل: مثل الانحلال النقدي للموضوعية وتحديداً انحلال التفهم الذاتي الموضوعي للعلوم الذي يخبئ نصيب الفاعلية الذاتية عن الموضوعات المكونة سابقاً للمعرفة الممكنة، ومن هنا يمكن القول بأنه لا بيرس ولا دلتاي قد صاغا استقصاءاتهما المنهجية بهذا المعنى، كتأمل ذاتي للعلوم، يفهم بيرس منطقه في البحث في العلاقة مع التقدم العلمي، الذي يحلل شروطه: فهو هنا نظام علمي مساعد يقود إلى مأسسة ناجحة وإلى تسريع

سيرورات البحث بالكامل، و إلى عقلنة متقدمة للحقيقة الفعلية، أما دلتاى فيفهم منطقه الخاص بعلوم الروح فى العلاقة مع تقدم الهرمنوطيقا، التى يحلل شروطها: وهو بالتالى نظام علمى مساعد من شأنه أن يسهم فى نشر الوعى التاريخى، وفى الاستحضار الجمالى لحياة تاريخية مشتركة، لم يأخذ أى واحدٍ منهما فى اعتباره وفى تفكيره فيما إذا كانت المنهجية من حيث أنها نظرية معرفة تَعيد تأسيس التجارِب العميقة للتاريخ البشرى، وتقود إلى مرحلة جديدة من التأمل الذاتى فى سيرورة تكوّن النوع.

١٠- التأمل الذاتى كعلم
نقد المعنى الفرويدى من زاوية التحليل النفسى

فى نهاية القرن التاسع عشر نشأ نظام علمى قام بدايةً نتيجة لجهد إنسان بمفرده، وقد انطلق هذا النظام منذ نشأته الأولى ضمن مبدأ التأمل الذاتى وتطلب لنفسه حق الشرعية والصدقية من حيث أنه تبنى الطريقة العلمية بالمعنى الصارم للكلمةلايعد فرويد من علماء المنطق إذا كنا نعني بذلك منطق العلم كما نجده ممثلاً لدى كل من بيرس ودلتاى حيث يتم التوجه تأملاً نحو تجارب خاصة لنظام علمى مؤسس، فهو على النقيض من ذلك درس نظام علمى جديد فى الوقت الذى قام بتطويره، وهو لم يكن فيلسوفًا، والمحاولة الطبية لأطروحة العصاب تقوده إلى نظرية من نوع خاص، وهو يصطدم باعتبارات منهجية، بالقدر ذاته الذى يلزم فيه علماً بالتأمل من البداية الجديدة، وبهذا المعنى فإن غاليلى لم يبدع الفيزياء الجديدة وإنما بحثها بطريقة منهجية، والتحليل النفسى يمثل بالنسبة إلينا المثال الوحيد الواضح منهجيًا للتأمل الذاتى من حيث هيمنة الحضور ومن حيث الأهمية، مع نشوء التحليل النفسى تبدأ إمكانية عبور طريق منهجى عبّده لنا منطق البحث من أجل أن يصل إلى أحد الأبعاد التى كانت الوضعية قد أهالت عليه التراب، على أن هذه الإمكانية لم تتحقق لأن سوء الفهم الذاتى العلموى للتحليل النفسى الذى جُبِل عليه فرويد الفيزيولوجى والذى دشّنه هو ذاته قد أغلق الطريق أمام هذه الإمكانية، بطبيعة الحال ليس من الصعب تعليل سوء الفهم هذا يربط التحليل النفسى الهرمنوطيقا مع الإنجازات التى تبدو كأنها حكر على العلوم الطبيعية[٢٢].

يظهر التحليل النفسى منذ البداية على أنه شكل خاص من التفسير، وهو بالتالى يقدم وجهات نظر نظرية وقواعد تقنية من أجل تفسير علاقات رمزية، وفرويد بقى يعمل دائمًا على تفسير الأحلام حسب النموذج الهرمنوطيقى للمجهودات الفيلولوجية، وهو يقارنها بين الحين والآخر مع ترجمة مؤلف يكتب بلغة أجنبية: ترجمة نص للمؤرخ "ليفيس" على سبيل المثال[٢٣]، غير أن عمل التفسير الذى يقوم به المحلل النفسى

[٢٢] د.د. أبل انطلاقة فلسفة التحليل النفسى ومشكلة علوم الروح – كتاب الفلسفة السنوى د١٩٦٥ ص٢٣٩ – العلمية – الهرمنوطيقا – نقد الايديولوجيا –فى الإنسان والعالم ١٩٦٨ ص٣٧.

[٢٣] الأعمال الكاملة – مجلد ١٣ ص ٣٠٤ – النصوص مأخوذة من طبعة ١٩٤٠ فى لندن – الطبعة الرابعة فى فرانكفورت ١٩٦٣ بإشراف آنا فرويد . . بيرنغ ، هوفر ، ايساكوفر – طبعة مدققة ١٧ مجلداً.

يختلف عن عالم اللغة، ليس فقط من خلال انتقاء مجال الموضوع بذاته، و انما مطالبة بهرمنوطيقا متسعة الآفاق نوعيًا، من شأنها أن تأخذ بعين الاعتبار بعدًا جديدًا في مقابل التفسير العادى من زاوية علوم الروح، لم يأخذدلتاى مصادفةً البيوغرافيا كنقطة انطلاق لتحليل الفهم: إعادة تركيب علاقة انطلاقًا من تاريخ الحياة التى يمكن أن يتم تذكرها إنما هى إجمالاً نموذج التفسير للعلاقات الرمزية، يختاردلتاى البيوغرافيا من حيث أنها نموذج، ذلك لأن تاريخ الحياة يبدو أنه يملك المقدرة على تحقيق الشفافية: فهى تقدم للذاكرة ما ينقض مقاومة القوى المعتمة، هنا يتسلط الضوء على الذاكرة المرتبطة بتاريخ الحياة و تتركز الحياة التاريخية على أنها "المعروف من الداخل، إنه ذلك الكائن خلف ما لا يمكن أن يستعاد[٢٤]." أما البيوغرافيا بالنسبة إلى فرويد فهى مجرد مادة للتحليل، كما لو أنها من الداخل المعروف غير المعروف، أى ما يجب أن يستعاد ما وراء المتذكر المعلن، يربط دلتاى الهرمنوطيقا بما هو متوهم ذاتيًا، وبما يمكن أن يضمن معناه من خلال التذكر المباشر:

«الحياة تاريخيًا هى ما يمكن أن يدرك فى سيرها قدمًا فى الزمن وفى علاقة التأثير المتكونة، على أن إمكانية ذلك تقع على إعادة بناء هذا المسار فى الذاكرة التى لا تعيد إنتاج الفرد، وإنما تعيد إنتاج العلاقة ذاتها، كما تعيد بناء مراحلها، ما تحققه الذاكرة فى إدراك مسار الحياة ذاتها يتحقق فى التاريخ بتوسط تعبيرات الحياة التى يحتويها الروح الموضوعى من خلال الربط بين الأشياء حسب هذا التقدم وهذا النجاح[٢٥]".

يعرف دلتاى بطبيعة الحال أننا لا يمكن أن نتوقع ما وراء أفق تاريخ حياة مستحضر ضمانة ذاتية للذاكرة المباشرة، والفهم يتوجه لهذا السبب نحو البنية الرمزية ونحو النصوص التى تموضعت فيها علاقة المعنى من أجل دعم الذاكرة المعطوبة للجنس البشرى من خلال الخلق النقدى لهذه النصوص:

"الشرط الأول من أجل بناء العالم التاريخي يتمثل لذلك فى تنقية الذكريات المشوشة والمعطوبة للجنس البشرى فى ذاته an sich من خلال النقد، الذى يوجد فى ترابط مع التفسير، لذلك فإن العلم الأساس للتاريخ والفيلولوجيا فى فهمها الشكلى كدراسة علمية للغات التى يتجسد

[٢٤] دلتاى: الأعمال الكاملة: المجلد السابع ص ٢٦١ .

[٢٥] المصدر السابق.

فيها الموروث ، يقوم على جمع مخلفات البشرية حتى يومنا هذا، و تنقيتها من الضلالات، ثم التنظيم الزمنى، والتوحيد فيما بينها من أجل خلق علاقة داخلية فيما بين هذه الوثائق كلها، وعلم اللغة هنا ليس وسيطًا مساعداً للمؤرخ بهذا المعنى، بل من شأنه أن يعين الدائرة الأولى فى مجال أساليب عمله[٢٦]".

يحسب دلتاى مثل فرويدحساب عدم وثوقية وتشوش الذاكرة الذاتية: والاثنان يؤكدان أهمية النقد الذى يعمل على تنقية النص المشوه للموروث، إلا أن النقد الفيلولوجى يتميز عن النقد الذى يمارسه التحليل النفسي من خلال أنه يرجع على الطريق عبر تملك الروح الذاتي إلى العلاقة القصدية للمتوهم ذاتياً من حيث أنه قاعدة التجربة الأخيرة، ولقد تجاوز دلتاى فهم التعبير السايكولوجى لصالح فهم المعنى الهرمنوطيقى... وأحل فهم البنية الروحية محل البراعات السايكولوجية[٢٧]" غير أن الفيلولوجيا المتوجهة نحو علاقة الرموز تبقى مقتصرة على لغة يعبر فيها بصورة واعية عما هو مقصود، وفى الوقت الذى تجعل فيه هذه اللغة التموضعات أكثر جلاءً، تضفى الراهنية على مضمونها القصدى فى وسط **Medium** تجربة الحياة اليومية، وعلى هذا الأساس تحتل الفيلولوجيا فقط وظائف مساعدة من أجل قدرة الذاكرة المرتبطة بتاريخ الحياة والعاملة ضمن شروط عادية، ما تزيحه الفيلولوجيا فى العمل النقدى لدى تهيئة النص إنما هى نواقص عرضية، النواقص والتشوهات التى يتصدى لها النقد الفيلولوجى ليس لها أهمية نسقية لأن علاقة المعنى للنصوص التى تتفاعل معها الهرمنوطيقا تبقى مهددة بصورة مستديمة من خلال التأثيرات الخارجية،المعنى يمكن أن يُدمَّر من خلال قنوات النقل المحددة تبعًا للإنجاز وللطاقة، سواء أكان ذلك إنجاز وطاقة الذاكرة، أم إنجاز وطاقة الموروث الثقافى.

لا يتوجه التفسير المرتبط بالتحليل النفسى إلى علاقات المعنى لما هو مقصود بصورة واعية: وعمله النقدى لا يزيح النواقص العرضية، للنواقص والتشوهات التى يتصدى لها بالتالى أهمية نسقية لأن العلاقات الرمزية التى يحاول التحليل النفسى إدراكها قد تعرضت إلى الفساد من خلال تأثيرات داخلية، والتحويرات لهامعنى بهذا المجال ،على أن نصًا تعرض إلى الفساد يمكن أن يُدرَك بشكل كافٍ فى معناه إذا ما تم بنجاح إنارة معنى الفساد ذاته: وهكذا تتعين المهمة الخاصة للهرمنوطيقا التى لا

[٢٦] المصدر السابق.

[٢٧] المجلد الثالث ص ٢٦٠ .

تقصر نفسها على أساليب عمل الفيلولوجيا، بل توحِّد التحليل اللغوى مع البحث السايكولوجى للعلاقات السببية، إشهار المعنى الناقص أو المشوه لا ينتج فى مثل هذه الحالات من موروث ناقص، والمسألة تدور بصورة دائمة حول معنى علاقة بيوغرافية أصبح غير متاح بالنسبة إلى الذات نفسها، ضمن أفق تاريخ الحياة المستحضرة تخفق الذاكرة إلى درجة أن اختلال وظيفتها يستدعى الهرمنوطيقا إلى الساحة، ويطالب بأن يكون مفهوماً من صميم علاقة معنى موضوعية.

لقد أدرك دلتاى التذكر الخاص بتاريخ الحياة على أنه شرط الفهم الهرمنوطيقى الممكن، وبالتالى ربط الفهم بما هو مقصود بصورة واعية،يصطدم فرويد بالاعتكارات النسقية للذكرى التى تعبر من جهتها عن مقاصد وتدفعها إلى الظهور: وهى بدورها يجب أن تتجاوز مجال ما هو متوهم ذاتياً،وصل دلتا بتحليله للغة المتداولة إلى الحالة الحدية للصدع القائم بين الجمل، الأفعال وتعبيرات التجربة الحية: وهذه هى الحالة الاعتيادية للمحلل النفسى.

قواعد اللغة المتداولة لا تنظم فقط علاقة الرموز، وإنما تشابك العناصر اللغوية، نماذج الأفعال والتعبيرات، فى الحالة العادية تتمم مقولات التعبير الثلاث هذه بعضها البعض بحيث أن التعبيرات اللغوية تناسب التفاعلات، كما أن الحالتين الاثنتين تناسبان من جديد التعبيرات، كما أن اندماجاً ناقصاً يترك المجال الضرورى من أجل إبلاغات غير مباشرة، يمكن للعب اللغوى فى الحالة الحدية أن يفكك الترابطات إلى درجة أن المقولات الثلاث للتعبير لم تعد تتطابق فيما بينها: ومن ثم تبرهن الأفعال *والتعبيرات المبالغة فى تلفيظيتها* على كذب ما عبر عنه فى الكلام، غير أن *الذات الفاعلة* لا تعترف بالكذب إلا بالنسبة إلى الآخرين الذين يلاحظون معها التفاعل والانحراف عن القواعد النحوية للعب اللغوى، والذات العاملة نفسها لا تستطيع أن تلاحظ الصدع، أو أنها عندما تلاحظه لا تتمكن من فهمه لأنها تعبر عن ذاتها فى هذا الصدع نفسه وبالتالى تسىء فهمه، وعلى تفهمها الذاتى أن يتمسك بما هو مقصود بصورة واعية وبالتعبير اللغوى، وعلى كل حال بما هو قابل للتلفيظ، وبطبيعة الحال يدخل المضمون القصدى، الذى يتمظهر فى أفعال وتعبيرات متعارضة فى العلاقة المرتبطة بسيرة *الحياة كما فى المعانى المتموهة ذاتيًا*، لا بد من أن تخدع *الذات* نفسها عبر هذه التعبيرات التى هى من خارج اللغة وغير متسقة مع التعبير اللغوى: لأن هذه الذات تتموضع فى هذه التعبيرات، فلا بد أن تخدع ذاتها عبر ذاتها.

ينهمك التفسير الخاص بالتحليل النفسى فى مثل علاقات الرموز هذه، التى تخدع الذات نفسها عبر ذاتها فيها، والهرمنوطيقا العميقة التى يضعها فرويد مقابل فيلولوجيا

دلتاى تحيل نفسها إلى النصوص التى تدلل على الخداع الذاتى للمؤلف، إضافة إلى المضمون المعلن (والإبلاغات المقصودة والمعطوفة عليها بصورة غير مباشرة) يوثّق المضمون الكامن ذاته فى هذه النصوص لقسم ملحق بتوجهاته، غريب عن المؤلف وغير متاح بالنسبة إليه: فرويد يصوغ معادلة "الخارج الداخلى[٢٨]" من أجل أن يعبر بدقة عن طبيعة تخارج ما هو خصوصى جداً للذات، بطبيعة الحال توجد تعبيرات رمزية تنتمى إلى هذه الطبقة من النصوص التى نتعرفها من خلال هذه الخصوصيات التى لا تظهر إلا فى السياق العريض لتواطؤ التعبيرات اللغوية مع بقية التموضعات.

> "أنا أتجاوز بالتأكيد المعنى المتداول للكلمة عندما أطالب باهتمام الباحث فى اللغة فى التحليل النفسى، تحت اللغة يجب ألا يفهم فقط مُجرَّد التعبير عن الأفكار فى كلمات، وإنما أيضاً اللغة الحركية وأى نوع آخر من تعبير الفاعلية الروحية مثل الخط، ومن ثم يحق للمرء أن يمنح الصلاحية بأن تفسيرات التحليل النفسى إنما هى بالدرجة الأولى ترجمات فى طريقة التعبير الغريبة عن تفكيرنا الموثوق[٢٩]".

يمكن أن يتعرض نص الألعاب اللغوية لحياتنا اليومية (خطب أفعال) إلى الاختلال من خلال أخطاء محسوبة ظاهرياً: من خلال الإسقاطات والتشويهات التى يُنظر إليها على أنها خاضعة للمصادفة إذا كانت ضمن الحدود العادية للتسامح، فإما أن تُهمل وإما أن يتم تجاهلها، مثل هذه الإنجازات الخاطئة، ومنها بحسب فرويد النسيان، وزلات اللسان، وأخطاء فى الكتابة، وأخطاء فى القراءة، وأخطاء فى الاختيار وكل ما يطلق عليها أفعال المصادفة، إنما هى مؤشرات على أن النص الذى يحوى الأخطاء إنما يعبر ويكشف فى الوقت ذاته الخداعات الذاتية للمؤلف[٣٠]، عندما تكون أخطاء النص بادية للعيان وتقع فى المجال الباثولوجى، عند ذلك نتحدث عن أعراض، وهى لا يمكن أن تُفهَم كما لا يمكن تجاهلها، ومن المعروف أن الأعراض إنما هى جزء من العلاقات القصدية: والنص المتصل بالألعاب اللغوية لحياتنا اليومية لا يخترق من خلال التأثيرات الخارجية وإنما من الاضطرابات الداخلية، حالات العصاب تشوه العلاقات الرمزية فى الأبعاد الثلاثة كلها، فهى تشوه التعبير اللغوى (تصورات قسرية) كما تشوه الأفعال (قسريات التكرار) كما أنها تشوه تعبير التجربة المرتبط بالجسد (أعراض جسدية هستيرية)، فى حالة الاضطرابات الجسدية النفسية يكون العرض بعيداً عن النص الأصلى إلى درجة أن سمته الرمزية يجب أن يُبرهَن عنها من خلال

[٢٨] الأعمال الكاملة، المجلد الخامس عشر ص٦٢ .

[٢٩] المجلد الثامن ص٣٠٤ .

[٣٠] نحو المرض النفسى للحياة اليومية. المجلد الرابع.

عمل التفسير ذاته قبل كل شىء، أما الأعراض العصابية بالمعنى الدقيق فتقع إلى حد ما بين الإنجازات الخاطئة وبين الأمراض الجسدية النفسية: وهى لا يمكن أن تُختزَل إلى مصادفات، كما لا يمكن تجاهلها بصورة مستديمة فى طبيعتها الرمزية التى تظهرها كأجزاء منقسمة لعلاقة رمزية: إنها ندوب نص مشوّه يبدو إزاء المؤلف على أنه نص غير قابل للفهم.

النموذج غير المرضى لمثل هذا النص إنما هو الحلم[٣١]، فالحالم هو الذى ينتج نص الحلم ذاتيا، كعلاقة قصدية فى الظاهر: غير أنه بعد الاستيقاظ فإن الذات التى تكون متطابقة بصورة أكيدة مع مؤلف الحلم، لم تعد تفهم الحلم، الحلم متعلق بالأفعال والتعبيرات، أما لعبة اللغة فهى متخيلة فقط، الإنجازات المخفقة والأعراض لا يمكن لهذا السبب أن تظهر من خلال التعارض القائم بين ما هو تلفيظى وغير تلفيظى، غير أن عزل إنتاج الحلم عن السلوك يمثل فى الوقت ذاته الشرط بالنسبة إلى الفضاء الأقصى للقوى التى تفك أسرار نص الوعى اليومى (بقايا النهار) الذى لا يزال قوى الحضور، ويحوله إلى نص حلم.

وهكذا فهم فرويد الحلم بوصفه النموذج الطبيعى للانفعالات المرضية، ولقد بقى على الدوام تفسير الأحلام بالنسبة إليه نموذجًا من أجل كشف علاقات المعنى المشوهة مرضيًا، ومن هنا فإن لتفسير الأحلام أهمية مركزية بالنسبة إلى تطور التحليل النفسى لأن فرويد اصطدم من خلال فك الرموز الهرمنوطيقى لنصوص الحلم بآلية الدفاع وآلية تكون العرض:

> "إن تحول أفكار الحلم الكامنة إلى مضمون الحلم المعلن يستحق اهتمامنا الكامل من حيث أنه المثل الذى أصبح معروفًا لتحول مضمون نفسى من طريقة ما فى التعبير إلى طريقة أخرى، من طريقة فى التعبير واضحة بالنسبة إلينا إلى طريقة أخرى، علينا من أجل فهمها أن ندفع بكل ما نقدر من الإرشاد والجهد، على الرغم من أنها يجب أن تكون معترفًا بها من حيث أنها إنجاز لفاعلية النفس[٣٢]".

[٣١] إلى جانب ذلك تفسير الأحلام. حول الحلم المجلد الثالث ص. ٦٣٤ امتلاك تفسير الأحلام فى التحليل النفسى المجلد الثامن ص. ٣٤٩ تكملة ما بعد علم نفس نظرية الأحلام المجلد العاشر ص ٤١١ و ما بعدها.

[٣٢] فى الملاحظة التحضيرية لعمله الرائد حول "تفسير الأحلام" ١٩٠٠ يوجد ما يلى: "يظهر الحلم خلال الامتحان السايكولوجى، علماً أنه العنصر الأول فى سلسلة تشكل البنية النفسية غير العادية والتى من عناصرها الأخرى الفوبيا الهسترية، تصور القسر، وتصور الأوهام الذى يجب أن يشغل الطبيب لأسباب عملية. على مستوى أهمية عملية مشابهة ليس للحلم... أهمية، إلا أن قيمته النظرية أكثر=

يلزم فرويد المحلل بموقف صارم للمفسر مقابل الأحلام، في الفصل الهام من المجلد السابع من تفسير الأحلام يعترف بتفسيراته الخاصة لكن ليس دونما قناعة:

"نحن نعالج كنص مقدس ما يفترض أن يكون حسب رأي بعض المؤلفين ارتجالاً اعتباطياً يتجمع بسرعة غير كافية ويقودنا إلى الحرج[٣٣]."

من جهة ثانية لا يكفي الإدراك الهرمنوطيقي بأن الأحلام تنتمي إلى النصوص التي تواجه المؤلف على أنها مغتربة وغير واضحة، وعلى المحلل أن يتساءل عما هو قابع خلف المضمون المعلن لنص الحلم، من أجل أن يدرك فكرة الحلم الكامن والمعبر عنها في ذلك، وتقنية تفسير الأحلام تتجاوز إلى حد كبير فن الهرمنوطيقا، عندما لا يكون عليها أن تصيب فقط معنى النص المشوه احتمالياً، وإنما معنى تشويه النص، وبالتالي تحول فكرة حلم كامنة إلى حلم معلن، أي إعادة تكوين ما دعاه فرويد "عمل الحلم" وتفسير الحلم يقود إلى تأمل من شأنه أن يعيد فتح الطريق التي نشأ عليها نص الحلم: والتأمل يلعب دوراً متمماً بالنسبة إلى عمل الحلم، و أثناء ذلك يستطيع المحلل أن يعتمد على التداعي الحر وصولاً إلى عناصر الحلم كل بمفرده، وعلى المتممات التلقائية وصولاً إلى نص الحلم الذي تم إبلاغه.

الطبقة العليا من الحلم التي يمكن أن تُطابق وتُرفَع بهذه الطريقة إنما هي واجهة الحلم، نتيجة معالجة ثانوية قامت بدورها بعد أن تصاعد تذكر الحلم كموضوع أمام وعي الحالم الذي استيقظ لتوه، هذه الفعالية المُعقلنة تحاول أن تضفي النسقية على المضامين المشوشة، أن تملأ الثغرات وتذلل التناقضات، أما طبقة الحلم التالية فيمكن إرجاعها إلى بقايا النهار غير المنجزة، وبالتالي إلى قطعٍ نص الألعاب اللغوية، التي اصطدمت بعقبات لم تصل إلى حل نهائي، وتبقى أخيراً الطبقة الأعمق للحلم مع المضامين الرمزية، التي تمارس مقاومة إزاء عمل التفسير يدعوفرويد هذه الطبقة برموز الحلم الخصوصية، وبالتالي التصورات التي تعبر عن مضمونها المستتر بالمجاز أو بالتشبيه، أو بأي شكل من أشكال التنكر النسقي، أما المعلومة التالية التي نستقيها حول رموز الحلم هذه فتنشأ من التجربة الخصوصية للمقاومة التي تضعها في وجه أي تفسير،هذه المقاومة التي يُرجعها فرويد إلى الرقابة على الحلم تتجلى في تداعيات خائبة مترددة أو في تداعيات ملتوية، وحتى في نسيان قطع النص التي ترمم فيما بعد:

=بكثير من حيث أنه نموذج، وكل من لا يعرف كيف يشرح نشوء صور الحلم، فسوف تذهب جهوده... عبثاً في محاولة فهم الفوبيات، أفكار القسر، وأفكار الوهم." المجلد الثاني و الثالث ص ٥

[٣٣] المجلد الثاني/الثالث ص ٥١٨ .

"لا يستطيع المرء أن يغفل تعبيرات المقاومة أثناء العمل، في بعض المواقع تظهر التداعيات دونما تردد، بمعنى أن الخاطرة الأولى والثانية يجب معها إيضاح الحالة، و في ظروف أخرى يحجم المريض ويتردد قبل أن ينطق بتداعياته، وهنا يقتضي الاستماع إلى سلسلة طويلة من الخواطر قبل الوصول إلى ما يمكن الاستفادة منه من أجل تفهم الحلم، و كلما كانت سلسلة التداعيات أكثر طولاً وأكثر التواءً كانت المقاومة أشد، وهذا ما توصلنا إليه على أنه حقيقة لا مراء فيها، وأيضاً في نسيان الأحلام نلمح آثر التأثير ذاته، ومن الممكن أن يحدث أن المريض لا يستطيع أن يكون على معرفة بواحد من أحلامه على الرغم من الجهد المبذول، على أنه بعد أن نكون قد أزلنا في جزءٍ من فن العمل التحليلي صعوبة ما كانت قد أدت إلى خلل ما في علاقة المريض بالتحليل، نُفاجأ بظهور الحلم المنسي إلى ساحة الوعي، هنالك ملاحظتان اثنتان تنتميان إلى ذلك، قد يحدث في كثير من الأحيان أن قطعة من الحلم تبقى غائبة و يمكن أن تُستكمَل لاحقًا، وهذا يمكن إدراكه كمحاولة من أجل نسيان هذه القطعة. والتجربة تشير أن هذه القطعة هي أكثر الأشياء أهمية؛ ويمكن أن نفترض بأن إبلاغها اصطدم بمقاومة أشد مما هو عليه الحال في بقية القطع، إلى ذلك نرى غالبًا بأن الحالم يعمل ضد نسيان أحلامه حين يثبت الحلم خطيًا مباشرة بعد الاستيقاظ... نحن نستخلص من ذلك كله أن المقاومة التي نلاحظها إبان العمل على تفسير الحلم يجب أن يكون لها أيضاً نصيب في نشوء الحلم، ويستطيع المرء أن يميز بسهولة الأحلام التي نشأت تحت ضغط مقاومة ضعيفة عن تلك التي نشأت تحت ضغط مقاومة قوية، غير أن هذا الضغط يتبدل ضمن الحلم ذاته من موقع إلى موقع آخر: وهو المسؤول عن الثغرات، الغموض، التشوشات التي يمكن أن تعترض علاقة الحلم الأجمل[٣٤]".

في المراحل المتأخرة تناول فرويد أحلامَ العقاب من حيث أنها استجابة لرقابة الحلم إزاء الرغبات السابقة[٣٥]، والمقاومة التي يختبرها المحلل أثناء محاولة حل أفكار الحلم

[٣٤] المجلد الخامس عشر ص١٢ وما بعدها.

[٣٥] المجلد الخامس عشر ص٢٨ وما بعد بالنسبة إلى الإصدار القديم لتفسير الأحلام المجلد الثاني/الثالث ص٤٧٩، ٥٦٣ وما بعدها.

الكامنة من تنكرها، إنما هى مفتاح آلية عمل الحلم، والمقاومة هى الإشارة الأكيدة إلى الصراع:

"يجب أن تكون قوة موجودة تريد أن تعبر عن شيء ما، مع ضرورة وجود قوة أخرى تتصدى للسماح لهذا التعبير بالانطلاق، ما يظهر إلى الوجود على أنه حلم معلن يمكن أن يوجز هذه القرارات الحاسمة كلها التى تكثفت فيها معركة هذين التوجهين، في موقع ما يمكن لهذه القوة أن تنجح وتنفذ إرادتها فى أن تقول ما تشاء، فى موقع آخر حالف الحظ قوة الرفض والمقاومة فى أن تطمس كليًا الإبلاغ المقصود، أو فى أن تستبدله من خلال شيء لا يكشف أى أثر منه، أكثر الأشياء ورودًا وأكثر ما يميز بناء الحلم هى الحالات التى انتهى فيها الصراع إلى تسوية، ذلك أن القوة المتلهفة إلى الإبلاغ تستطيع أن تقول ما أرادت قوله لكن ليس بالصورة التى أرادتها تماما، وإنما بشكل معدل، مشوه ومعمّى حيث يصبح غير معروف، وهكذا عندما لا يعطى الحالم أفكار الحلم بطريقة أمينة، وعندما تحتاج المسألة إلى جهد التفسير من أجل تخطى الهوة بين القوتين، عند ذلك يكون النجاح من نصيب قوة المقاومة والكبح والكف التى توصلنا إلى معرفتها عن طريق إدراك المقاومة أثناء تفسير الحلم[٣٦]".

يحق لنا أن نفترض بأن القوة الكابحة التى تراقب طوال اليوم التكلم والفعل تقمع حوافز الفعل، بينما تتراخى سيطرتها أثناء النوم ثقة بقدرتها الحركية المعطلة، وهى تمنع تحول الدوافع غير المرغوبة من حيث أنها تسحب من التداول التفسيرات المماثلة وتحديداً التصورات والرموز، هذا التداول يتكون من التفاعلات المتداخلة فيما بينها والمشدودة إلى المجموع العام بتواصلها عن طريق اللغة المتداولة، تسمح مؤسسات التواصل الاجتماعى فقط بدوافع فعل معينة، والطريق إلى الفعل المعلن سواء أكان ذلك من خلال القوة المباشرة للخصم أو من خلال عقوبة المعايير الاجتماعية المعترف بها، يتم ضمانها حسب التفسيرات الخاصة باللغة المتداولة لمراكز الحاجة الثابتة، مثل هذه الصراعات الخارجية تستمر ضمنًا في داخل النفس **intrapsychisch** ما دام لا يمكن حسمها بصورة واعية، فى صراع دائم بين قوة دفاع تمثل القمع الاجتماعى وبين دوافع الفعل غير القابلة للتحقق، أكثر الطرق الفعالة نفسيًا لجعل مراكز الحاجة

[٣٦] المجلد الخامس عشر ص١٤.

اللامرغوبة غير مؤذية هى استبعاد التفسيرات التى تثبتت عليها مراكز التواصل العام وبالتالى الكبت. يدعوفرويدالرموز المطرودة والدوافع المقموعة من خلال ذلك بالرغبات اللاواعية، الدوافع الواعية bewuBt التى هى دائمًا حاضرة فى الاستعمال اللغوى، تحولً من خلال آلية الكبت وتصبح دوافع لا واعية unbewuBt وصامتة، فى النوم عندما تتراخى الرقابة بسبب شلل حركية الفعل تجد الدوافع المكبوتة لغة ترتبط مع رموز بقايا اليوم المسموح بها عمومًا، إلا أن الخصوصية تُضفى على هذه اللغة - " لأن الحلم فى ذاته ليس تعبيرًا اجتماعيًا وليس وسيلة للتفاهم[٣٧]".

يمكن فهم نص الحلم على أنه تسوية، وهذه التسوية تُعقَد بين رقابة اجتماعية مستبدلة فى الذات من جهة وبين الدوافع اللاواعية والمستبعدة من التواصل من جهة ثانية، ولأن الدوافع اللاواعية تتقدم ضمن الشروط الاستثنائية للنوم فى مادة ما قبل الوعى القابل للتواصل عمومًا، فإن لغة التسوية لنص الحلم تتعين من خلال ارتباط فعلى بين اللغة العلنية (العامة) وبين اللغة التى أضفيت عليها الخصوصية الزائدة، أما نتيجة المشاهد البصرية فيتم ترتيبها حسب القواعد التركيبية، لأن الوسائل اللغوية التى تمنح التميز بالنسبة إلى العلاقات المنطقية مقصودة، وحتى القواعد الأساس لمبادئ المنطق تكون قد فقدت سيطرتها، فى لغة الحلم المنزوعة من القواعد النحوية تنتج العلاقات من خلال تداخل الصور ومن خلال ضغط مادة الحلم، وفرويد يتحدث عن التكثيف Verdichtung هذه الصور المضغوطة للغة الحلم البدائية إنما هى مناسبة لكى تنقل نبرات المعنى، وتزحزح من خلال ذلك المعانى الأصلية، أما ميكانيكية "الزحزحة" فتكون فى خدمة مؤسسة الرقابة وصولاً إلى تشويه المعنى الأصلى، والميكانيكية الأخرى هى محو المواقع الواخزة فى النص، وبنية لغة الحلم تتقابل مع الصور المضغوطة (التكثيف) بعلاقتها المتخلخلة.

يكشف تحليل الحلم فى الحذف والزحزحة استراتيجيتين مختلفتين للدفاع: الكبت بالمعنى الضيق الذى يتوجه قمعيًا ضد الذات نفسها، والتنكر الذى يمكن أن يصبح الأساس من أجل تحول إسقاطى projektiv للذات نحو الخارج، فى هذه العلاقة يكون من الأهمية بمكان أن فرويد اكتشف استراتيجية الدفاع هذه بادئ ذى بدء، من تحريفات وتشويهات نص الحلم، يتوجه الدفاع بالتالى وبصورة مباشرة ضد تفسيرات دوافع الفعل، وهذه الدوافع تصبح غير مؤذية، لأن خلال أن الرموز التى تشد إليها مراكز الحاجة تختفى من التواصل الاجتماعى، والحديث يجرى عن "الرقابة" بمعنى

[٣٧] المجلد الخامس عشر ص ٨ .

دقيق جداً: الرقابة السايكولوجية مثلها مثل الرقابة الرسمية تقمع مادة اللغة والمعانى المتجسدة فيها، الشكلان الاثنان من الرقابة يستخدمان الميكانيكية ذاتها فى الدفاع: الميكانيكيات النفسية للحذف (الكبت) والإزاحة تتماثل مع أساليب عمل منع النص ومعالجة الحلم[٣٨].

وفى النهاية يلقى المضمون الكامن والذى يكشف من حيث القاعدة تحليل الحلم، ضوءاً على أهمية إنتاج الحلم إجمالاً، والمسألة تدور حول إعادة مشاهد مشحونة بالصراع من مرحلة الطفولة: "الحلم هو قطعة من الحياة النفسية للطفل تم التغلب عليها[٣٩]." ومشاهد الطفولة تسمح لنا بأن نستخلص أن الرغبات الأكثر إنتاجاً والتى هى غير واعية unbewuBt تنشأ نسبياً من مكبوتات مبكرة وبالتالى تشتق من صراعات خضعت فيها بصورة مستديمة شخصية الطفل التابعة وغير المنجزة إلى السلطة الأولى للأشخاص المرجعيين وإلى المتطلبات الاجتماعية التى يمثلها هؤلاء الأشخاص، وهكذا استطاع فرويد سنة ١٩٠٠ أن يوجز نتيجة سايكولوجيات أحداث الحلم فى أطروحة مؤداها أنه بالنسبة إلى الحلم لا تظهر "المعالجة النموذجية لتدفق الأفكار العادية إلا عندما يحمل الحلم رغبة غير واعية تعود إلى مرحلة الطفولة وموجودة فى المكبوت[٤٠]"، أما المهمة المتعينة التى تقع على عاتق التحليل النفسى فهى "أن ترفع الغطاء عن فقدان الذاكرة الذى يغطى سنوات الطفولة الأولى، وأن يستحضر التعبيرات المتضمنة فى الحياة الجنسية لمرحلة الطفولة الأولى ووضعها فى ساحة الذاكرة الواعية[٤١]".

[٣٨] فى الوقت الذى تمنع فيه الرقابة هذه الأيام الكتب غير المرغوب فيها فتصادرها أو تعمل على تلفها، تم التفكير سابقًا بطرق عديدة لجعل مثل هذه الأعمال غير مؤذية: "إما أن المواقع الواخزة تشوه بصورة لا يمكن قراءتها فيها وبالتالى لا يمكن إعادة نسخها. حيث أن الكتاب فى المرات القادمة سيكون خالياً من أى من مثل هذه المواقع المختلف عليها. هنالك طرق أخرى لجعل الكتاب حافلاً بالثغرات وبالتالى يكون غير قابل للفهم، وربما لم يجدوا ذلك كافياً فانتقلوا إلى حيلة أخرى يتم فيها تشويه النص، مثل حذف بعض الكلمات وتعويضها بكلمات أخرى، ولم يكن من المستغرب إضافة جمل جديدة. لقد كان أفضل شيء يتمثل فى حذف الموقع كله وإضافة موقع آخر بدلاً منه، شريطة أن يعطى المعنى المعاكس للموقع المحذوف. الناسخ التالى يستطيع أن ينجز نصاً خالياً من الاتهام إلا أنه مزور، وبالتالى فهو لم يعد يشتمل على ما أراد المؤلف قوله، ومن المحتمل جداً أنه لم يصحح طبقاً للحقيقة وعندما يجرى المرء مقارنة حتى ولو كانت غير صارمة يمكن له أن يقول بأن الكبت يتصرف بالنسبة إلى وسائل الدفاع الأخرى مثل الحذف فى بعض مواقع النص، على أنه فى الأشكال المختلفة للتزوير يستطيع المرء أن يجد التشابه مع تنوع تغير الأنا المجلد السادس ص ٨١ و ما بعدها؟؟.

[٣٩] المجلد الثانى / الثالث ص ٥٧٢ .

[٤٠] المجلد الثانى / الثالث ص ٦٠٣ .

[٤١] المجلد الخامس عشر ص٢٩ .

ارتداد الحياة النفسية إلى مرحلة الطفولة يجعل السمة اللازمنية للدوافع غير الواعية قابلة للفهم، ما دامت الرموز المنقسمة ودوافع الفعل المكبوتة ضد الرقابة القائمة كما في الحلم، فإنها تستطيع أن تخلق طريقًا إلى المادة القادرة على الوعي، أو طريقًا إلى مجال التواصل العام للتفاعل المتأقلم، و تربط الحاضر إلى حالات من الماضي.

فرويد ينقل التعينات التي استقاها من المثال الطبيعي لنص الحلم إلى ظاهرات الحياة اليقظة، التي تكون رمزيتها بطريقة مشابهة، مشوهة ومقطعة تماماً كلغة الحلم الفاقدة لقواعد نحوها، إبان ذلك تظهر الصور المرضية لهستريا التحول، العصاب القسري والفوبيات المختلفة فقط من حيث أنها الحالات الحدية المرضية لسلم من المواقف المخفقة التي تقع ضمن المجال الطبيعي، كما قد يمثل بعضها المعايير لما يمكن أن يكون طبيعيًا. ما هو خاطئ بالمعنى الصارم منهجياً إنما هو انحراف عن نموذج اللعب اللغوي للفعل التواصلي الذي تتطابق فيه دوافع فعل مع أهداف معبر عنها لغوياً، والرموز المنقسمة ومراكز الحاجة المرتبطة بها لم يُسمح لها بالتعبير عن نفسها في هذا النموذج: ويمكن الافتراض إما أنها غير موجودة، أو إذا كانت موجودة فإنها تبقى بلا أثر على مستوى التواصل العام والتفاعل المتأقلم وعلى مستوى التعبير الذي يمكن ملاحظته، مثل هذا النموذج يمكن أن يجد فقط ضمن شروط مجتمع غير قمعي تطبيقه العام؛ والانحرافات عن النموذج إنما هي الحالة العادية ضمن الشروط الاجتماعية المعروفة كلها.

تنتمي إلى مجال موضوع هرمنوطيقا الأعماق كل المواقع التي اخترق فيها نصٌ ألعابنا اللغوية المعبرة عن حياتنا اليومية على أساس اضطرابات داخلية من خلال رموز غير مفهومة، و هذه الرموز غير مفهومة لأنها لا تلتزم بقواعد اللغة المتداولة، ولا بمعايير الفعل ونماذج التعبير التي تمت ممارستها ثقافيًا، فهي إما أن يتم تجاهلها والتعتيم عليها أو أنها تُعقلَن من خلال أعمال ثانوية (عندما لا تكون هي ذاتها نتيجة عقلنات) أو يتم إرجاعها إلى اضطرابات جسمانية خارجية، يسمي فرويد مثل تكوينات الرموز الانحرافية هذه التي درسها بشكل نموذجي في الحلم، بالتعبير الطبي الذي هو العرض Symptom، ومن طبيعة الأعراض أنها عنيدة، فهي لا تختفي في العادة إلا عندما تعوض بمعادلات وظيفية، وعناد الأعراض إنما هو تعبير يقصد به تثبيت التصورات وأشكال السلوك حسب نموذج ثابت وملزم، وهو يقيِّد مجال مرونة الخطاب ومرونة الفعل التواصلي، كما يمكن له أن يخفض المضمون الواقعي للإدراك ولسيرورات التفكير، مثلما يوازن بين المؤثرات و يخضع السلوك إلى الطقوسيات أو يلحق الأذى

بصورة مباشرة في وظائف الجسم، علينا أن ندرك الأعراض كنتيجة لحل وسط بين الرغبات المكبوتة ذات المصدر الطفولي وبين المحرمات المفروضة اجتماعيًا والتى تمنع تحقق الرغبة، لذلك فهى تشير فى الغالب إلى اللحظتين الاثنتين، ولو كان ذلك بنسب متبدلة: ولها طبيعة تكونات بديلة عن رغبة مخفقة وهى أيضًا تعبر عن العقاب الذى تهدد به المؤسسة المدافعة عن الرغبة غير الواعية، وفى النهاية تكون الأعراض دلالة على اغتراب ذاتى نوعى للذات المعنية، من القطع المفككة للنص تحققت قوة تفسير غريبة عن الأنا وانتجت فى ذاتها، ولأن الرموز التى تفسر الحاجات المقموعة إنما هى مقصاة من التواصل العام، فإن تواصل الذات المتكلمة والفاعلة قد انقطع مع ذاتها نفسها، ولغة الدوافع غير الواعية والتي أضفيت عليها الخصوصية قد سحبت من الأنا على الرغم من أنها تعود وتؤثر داخليًا على الاستخدام اللغوى الذى تتحكم به الأنا، كما تؤثر على دوافع فعلها - مع النتيجة بأن الأنا تخدع ذاتها بالضرورة حول هويتها فى العلاقات الرمزية التى تنتجها هى ذاتها بصورة واعية.

المهمة التى تقع على عاتق المفسر بصورة طبيعية هى أن يتوسط التواصل بين شريكين مختلفى اللغة: فهو يترجم من لغة إلى لغة أخرى ويحقق صدقية المشترك الواعى بين الذوات للرموز اللغوية وصدقية القواعد، وهو يذلل بذلك صعوبات التفاهم بين الشريكين اللذين هما أصلاً منفصلان، سواء أكان ذلك على مستوى التاريخ أو المجتمع أو الثقافة. أما نموذج الهرمنوطيقا المرتبطة بعلوم الروح فلا يصلح هنا من أجل عمل التفسير الخاص بالتحليل النفسى، ذلك لأنه فى الحالة الحدية المرضية للعصاب لا يكون تفاهم المريض مع شركاء المحادثة والدور مختلاً بصورة مباشرة وإنما بصورة غير مباشرة من خلال التأثير الرجعى للأعراض، والأمور تسير هكذا، ذلك أن العصابى يحرص أيضًا على الحفاظ على المشاركة فى التفاهم ضمن شروط القمع كما يتبع التوقعات المتعارف عليها، وهو يسدد ثمن اختلال التواصل بنفسه من أجل التوازن غير المختل ضمن ظروف الإحفاق، عندما لا يكون من المفترض أن يمس التحديد الضرورى للتواصل العام مؤسسيًا شكل مشاركة الفعل التواصلى اللاقسرى فى علاقات السيطرة، يجب أن تقام عقبات التواصل المشترك بين الذوات فى الداخل، وهكذا يتوقف القسم الخاص من اللغة المنبوذة مع دوافع الفعل غير المرغوبة فى شخص العصابي وتصبح غير متاحة بالنسبة إليه، اضطراب التواصل يحتاج إلى المفسر الذى لا يتوسط بين شركاء لغات مختلفة، وإنما إلى الذات نفسها التى تتعلم إدراك لغتها الخاصة، يرشد المحللُ المريض كى يتعلم قراءة نصوصه التى تقطعت

وتشوهت من قبله، كما يتعلم ترجمة الرموز من طريقة فى التعبير غير سوية من منطلق اللغة الخاصة إلى طريقة تعبير التواصل العام، هذه الترجمة تكتشف تكوينيًا المراحل الضرورية لتاريخ حياة ذاكرة محاصرة حتى هذه اللحظة، وتنقل إلى ساحة الوعى سيرورة التكون الخاصة، وإلى هذا الحد لا يهدف التحليل النفسى إجمالاً مثل هرمنوطيقا علوم الروح إلى فهم العلاقات الرمزية، حيث أن فعل الفهم الذى يقود إليه إنما هو تأمل ذاتى.

الأطروحة التى ترى أن المعرفة المشتقة من التحليل النفسى تنتمى إلى نموذج التأمل الذاتى تستقى برهانها بسهولة من استقصاءات فرويد فى تقنية التحليل[٤٢]، على أن المعالجة التحليلية لا يمكن تعيينها دونما العودة إلى تجربة التأمل، وهى لا تأخذ أهميتها هرمنوطيقياً إلا ضمن سيرورة تكون الوعى الذاتى: ولا يمكن أن نتحدث عن ترجمة نص، إذ أن الترجمة ذاتها إنما هى شكل من أشكال التأمل: "ترجمة اللاوعى إلى الوعى[٤٣]" لا يمكن إلغاء الكبت إلا بقوة التأمل:

> "المهمة التى يطمح منهج التحليل النفسى إلى تحقيقها يمكن التعبير عنها بصيغ متعددة، و لكن طبقًا لجوهرها متعادلة فيما بينها، يمكن للمرء أن يقول: مهمة العلاج هى رفع فقدان الذاكرة، عندما نملأ ثغرات التذكر، ونُوضح الانفعالات الغامضة للحياة النفسية، عند ذلك يصبح استمرار المرض أو تكونه من جديد غير ممكن، يمكن للمرء أن يصوغ الشرط بشكل آخر بأن يجعل أشكال الكبت كلها ذات أثر رجعى، الوضع النفسى يكون هو ذاته، عندما نملأ ثغرات التذكر، وهنا توجد صياغة أكثر انتشاراً، إذ تدور المسألة عندها حول جعل ما هو غير واعي متاحاً أمام الوعى، وهذا ما يحدث من خلال تجاوز أشكال المقاومة[٤٤]".

تبدأ نقطة انطلاق النظرية من تجربة المقاومة، وهى بالذات كل قوة محاصرة تقف فى وجه التواصل العام والحر للمضامين المكبوتة، يتجلى خلق الوعى التحليلى كسيرورة

[٤٢] قبل كل شىء: حول التحليل النفسى البرى (المجلد الثامن ص١١٨ - التذكر، التكرار والعمل المتواصل (المجلد العاشر ص١٢٦) طرق المعالجة بالتحليل النفسى (المجلد الثانى عشر ص١٨٣) ملاحظات حول براكسيس تفسير الأحلام (المجلد الثالث ص٣٠١) تكوّنات في التحليل النفسي (المجلد السادس عشر ص٤٣) التحليل النهائى واللانهائى (المجلد السادس عشر ص٥٩).

[٤٣] المجلد الحادى عشر ص٤٥١ .

[٤٤] المجلد الخامس ص ٨ .

تأمل من حيث أنه ليس فقط حدثًا يتحقق على مستوى الإدراك، وإنما يزيل في الوقت ذاته المقاومات على المستوى الانفعالي، والحصر الدوغمائي لوعي خاطئ لا يقاس فقط تبعاً للإخفاق، وإنما تبعًا لانغلاق سبل المعلومات، وهو ليس نقصًا في الإدراك، بل إن النقص يتثبت من خلال معيار معتاد على أرضية مواقف انفعالية، ومن هنا فليس لإبلاغ المعلومات وحدها ولتسمية المقاومات أي أثر علاجي:

"لقد تم منذ زمن تجاوز الفهم الذي بقي عالقًا على ظاهر الأمور، ومفاده أن المريض يعاني نتيجة لنوع من الجهل، وأنه عندما يتجاوز هذا الفهم من خلال الإبلاغ (حول العلاقات المتصلة بأسباب مرضه مع حياته وحول تجارب طفولته) لا بد أن يصبح سليماً معافى، ليست اللامعرفة في حد ذاتها هي اللحظة المسببة للمرض، وإنما تعليل اللامعرفة في المقاومات الداخلية التي استدعت اللامعرفة أولاً، وهي الآن تتكفل بها، وتكمن مهمة العلاج في مكافحة هذه المقاومات، فإبلاغ ما لا يعرفه المريض من حيث أنه كان قد كبته، ليس إلا واحداً من التحضيرات الضرورية من أجل المعالجة، لو كانت معرفة اللاوعي مهمة إلى هذه الدرجة بالنسبة إلى المريض، كما يعتقد من هو غير خبير في التحليل النفسي، لوجب أن يكون كافيًا للشفاء أن يستمع المريض إلى محاضرات أو يقرأ كتبًا، هذه الإجراءات لها التأثير ذاته على أعراض المرض العصبي كما لتوزيع قوائم الطعام على الجائعين إبان المجاعات، والمقارنة ضرورية عبر استخدامها الأول لأن إبلاغ اللاوعي إلى المريض له نتيجة منطقية، وهي أن الصراع سوف يزداد حدةً، وأن الشكاوى سوف تتنامى[٤٥]".

يبدو عمل المحلل النفسي بادئ ذي بدء قريبًا جداً من عمل المؤرخ، أو بدقة أكثر من عمل عالم الآثار، لأن المهمة هنا تقوم على إعادة تكوين التاريخ المبكر للمريض، على أنه يُفترض أن يكون بالإمكان في نهاية التحليل عرض سردي لأحداث سنوات الحياة المنسية والتي لها حضورها وأهميتها بالنسبة إلى القصة المرضية، والتي لا تكون في البداية معروفة لا من قبل الطبيب ولا من قبل المريض، يتم تقاسم العمل بين الطبيب والمريض، حيث أن الأول يعيد تكوين ماهو منسي من النصوص الناقصة للآخر، سواء أكان ذلك في أحلامه وخواطره وتكراراته، في حين أن الآخر (المريض) يتذكر من خلال التكوينات المقترحة افتراضيًا والمثارة من قبل الطبيب، وعمل التكوين للمحلل المفسر

[٤٥] المجلد الثامن ص١٢٢ وكذلك المجلد العاشر ص ١٣٥ .

يدلل منهجياً على توافق بعيد المدى مع التكوينات اللاحقة التى يقوم بها عالم الآثار فى مواقع الاكتشاف، ففى الوقت الذى يكون فيه حدث منسى أو قصة " تاريخية هى هدف عالم الآثار فإن الطريق التى انطلقت من التكوين الذى اتخذه المحلِّل تنتهى فى ذاكرة المحلِّل(٤٦)، فى البدء تحسم ذاكرة المريض مسألة القناعة بالتكوين، فإذا كان المحلل صائبًا عليه أن يستحضر للمريض قطعة من سيرة حياته المفقودة، وهذا يعنى أنه بإمكانه أن يطلق التأمل الذاتى.

تختلف معرفة الطبيب الذى يقوم بعملية التكوين منذ اللحظة الأولى عن معرفة المريض الذى يبدى مقاومة، إذا انطلقنا من موقف المحلل يبقى التكوين المأخوذ بعين الاعتبار فرضياً، والذى يكمل العناصر المبعثرة لنص مشوَّه ومتقطع، وصولاً إلى نموذج قابل للفهم، و ما دام مجرد "من أجلنا" وحتى يتحول إبلاغ التكوين إلى حالة من الفهم، وبالتالى إلى معرفة من أجل المعرفة، من أجل وعى المريض: "معرفتنا فى هذه القطعة تكون قد أصبحت معرفته ذاتها(٤٧)." والجهد المشترك الذى يتغلب على الهوة بين الإبلاغ وبين الفهم يدعوه فرويد "تواصل العمل"، وهو يدل على الجانب الديناميكى لإنجاز معرفى من شأنه أن يؤدى فقط إلى إعادة التعرف فى وجه أشكال المقاومة.

يستطيع المحلل أن يقود عملية الفهم بمقدار ما يتاح له أن يحوِّل وظيفة ديناميكية الكبت بحيث لا تعمل على تثبيت المقاومة، وإنما على إلغائها نقدياً:

> "لا تريد الانفعالات غير الواعية أن يتم تذكرها كما يتوخى العلاج، بل تطمح على العكس إلى إعادة انتاج ذاتها تماثلاً مع اللازمنية وقدرة اللاوعى على الهلوسة، والمريض يعطى بصورة مشابهة كما فى الحلم نتائج إيقاظ انفعالاته غير الواعية حضوراً وواقعية، هو يريد أن يفعِّل عواطفه دون أن يأخذ باعتباره أهمية الحالة الواقعية، أما الطبيب فيريد أن يلزمه بأن يدمج انفعالات المشاعر هذه فى مجال المعالجة وفى مجال تاريخ حياته، وأن يلحقها بالتأمل المفكر ويتعرفها حسب قيمتها النفسية، هذا الصراع بين الطبيب والمريض، بين العقل وحياة الغريزة و بين المعرفة وبين الرغبة فى التفعيل تتم فى الغالب حصرياً ضمن ظواهر النقل(٤٨)".

[٤٦] المجلد السادس عشر ص ٣٢ ص ٥٢ و ما بعدها.

[٤٧] المجلد السابع عشر ص١٠٤ .

[٤٨] المجلد الثامن ص٣٧٤ .

يقع المريض تحت قسر تكرار الصراع الأصلي ضمن شروط الرقابة وهو يعمل في خطوط المواقف المرضية والتكونات البديلة التي تثبتت كحلول وسط بين تحقيق الرغبة وبين المنع في الطفولة، لا يواجه الطبيب الحدث الذي يُفترَض أنه يعيد تكوينه من حيث أنه قضية تاريخية وإنما من حيث أنه سلطة راهنة، ينحصر تنظيم تجربة الموقف التحليلي من جهة بتخفيض المراقبات الواعية، (الاسترخاء، التداعي الحر، إخبار غير متحفظ) ومن جهة أخرى لا يسمح للارتكاسات التكرارية أن يكون لها فاعلية بحضور خصم واقعي متحفظ بالضرورة، و أن يتركها تؤثر في المريض ثانية من خلال ذلك، وهكذا يحول العصاب العام إلى عصاب تحويل، يمكن تعديل بناء وسواس التكرار المرضي ضمن شروط خاضعة للتحكم لمرض مصطنع يتحول إلى "دافع من أجل التذكر" وبإمكان الطبيب أن يستثمر الفرصة لكي يعطي للأعراض معنى نقل جديد، "وأن ينجز من خلال عمل التذكر مايريد أن يدلي به المريض من خلال فعل ما[٤٩]"، والرقابة القائمة لتجربة "التكرار" تقدم للطبيب ضمن شروط الموقف التحليلي فرصة للمعرفة وللمعالجة في آن ، والفعل في موقف النقل (والمواقف اليومية المشابهة في زمن المعالجة) يقود إلى مشاهد تعطي ركائز من أجل إعادة تكوين المشهد الأصلي للصراع الطفولي، وتكوينات الطبيب تستطيع فقط أن تحولّ إلى ذكريات راهنة للمريض بالقدر الذي يواجه فيه في الموقف الجدي المعلن للنقل مع نتائج فعله، ويرى بعيون إنسان آخر، ويتعلم أن يرى في الأعراض مردودات أفعاله الخاصة.

نحن انطلقنا من الأطروحة التي ترى أن حدث معرفة المريض الذي ينتجه الطبيب يجب أن يدرك كتأمل ذاتي، ومنطق واقع النقل إضافة إلى تقسيم العمل في التواصل بين الطبيب المكون وبين المريض وتحويل الفعل إلى ذكرى، كل ذلك يدعم هذه الأطروحة، والرؤية التحليلية إنما هي متممة لعملية التكون المضللة، إذ يعود الفضل فيها إلى حدث تعلم تعويضي يجعل عمليات الانقسام ذات أثر رجعي، المسألة تدور إبان ذلك حول إطلاق رموز من الاستخدام اللغوي العام من أجل تشويه له صلة باللغة الخاصة للقواعد الصالحة للتواصل من جهة، ومن أجل إزالة أذى دوافع الفعل المرتبطة بالرموز المقصاة من جهة ثانية،تمثّل الكلية المفترضة التي تمزقت من خلال الانقسام تُمثَّل من خلال نموذج الفعل التواصلي المحض، وحسب هذا النموذج تصبح كل التفاعلات المعتادة وكل التفسيرات ذات النتائج الكثيرة بالنسبة لبراكسيس الحياة متاحة في كل وقت على مستوى الجهاز المستدخل للغة المتداولة غير المحدودة لتواصل عام وغير

[٤٩] المجلد العاشر ص١٣٢ .

قسرى، حيث تكون شفافية تاريخ الحياة المتذكرة قد أصبحت مضمونة بسيرورات التكون التى تنحرف عن هذا النموذج، (وفرويد لا يترك مجالاً للشك بأن الأحداث الاجتماعية كلها يجب أن تسير بصورة خارجة عن المألوف بهذا المعنى ضمن شروط تطور جنسى له قمتان بكمون مقسور) ترجع إلى القمع من خلال المؤسسات الاجتماعية، هذا الأثر الخارجى يتم تعويضه من خلال دفاع نفسى داخلى لمؤسسة مقامة فى الداخل وتبقى قائمة بصورة مستديمة، وهى تؤدى بدورها إلى تسويات طويلة الأمد مع متطلبات الجزء المنقسم، التى توجد من أجل ثمن القسر المرضى وثمن الخداع الذاتى، وهذا هو أساس تكون العرض الذى من خلاله يُدفَع بنص الألعاب اللغوية المعبر عن الحياة اليومية بصورة مميزة إلى المشاركة فى المعاناة، كما يحوِّل إلى موضوع لمعالجة تحليلية ممكنة.

للتحليل نتائج علاجية مباشرة لأن التجاوز النقدى لعقبات الوعى واختراق التموضعات الخاطئة تدفع إلى تملك قطعة مفقودة من تاريخ الحياة مسترجعًا بذلك سيرورة الانقسام، لذلك فإن المعرفة التحليلية إنما هى تأمل ذاتى، ومن هنا فإن فرويد يرفض مقارنة التحليل النفسى مع التحليل الكيماوى، فتحليل وتفكيك العقد إلى أجزائها المكونة البسيطة لا يقود إلى تنوع العناصر التى يمكن لها أن تعاد وتركب نسقيًا، والتعبير "التركيب النفسى" يطلق عليه فرويد ما يسميه "الهذر الفارغ" لأنه يفتقد الإنجاز النوعى للتأمل الذاتى الذى يكون فيه الإلغاء التحليلى هو التركيب الذى يمثل إعادة إنتاج وحدة فاسدة.

> "يجلب لنا مريض العصاب حياة نفسية ممزقة ومتصدعة من خلال المقاومات، وفيما نحن نقوم بالتحليل ونزيل المقاومات تلتئم هذه الحياة النفسية، ونضيف إليها الوحدة الكبرى التى نسميها أناها، وكل انفعالات الغرائز التى كانت منقسمة عن هذه الأنا ومتنحية جانبًا[٥٠]".

هناك ثلاث خصائص أخرى تدلل على المعرفة التحليلية من حيث أنها تأمل ذاتى: هنالك لحظتان متضمنتان فيها فى وقت واحد: الدافعية الإدراكية والانفعالية، وهى نقد بالمعنى الذى يرى أن القوة التحليلية لإلغاء المواقف الدوغمائية إنما هى محايثة لهذه الرؤية، والنقد ينتهى بتغير الأساس الانفعالى – الدافعى، مثلما يبدأ عند الحاجة إلى التغير العملى، ومن أين يكون للنقد القوة التى تكسر الوعى الزائف لو لم تكن مدفوعة

[٥٠] المجلد الثانى عشر ص ١٨٦ .

من خلال فرط الحماس إلى النقد، في البداية توجد تجربة المعاناة وتجربة الحاجة والمصلحة بإزالة الوضع الضاغط، المريض يزور الطبيب لأنه يعانى من أعراض يريد أن يتعافى منها - وهذا مايجب أن يحسب حسابه التحليل النفسى، غير أنه بخلاف المعالجة الطبية العادية فإن ضغط المرض وكذلك المصلحة بعودة الصحة ليسا دافعا من أجل إجراء المعالجة وإنما هما شرط من أجل نجاح المعالجة ذاتها:

> "نستطيع أن نلاحظ أثناء المعالجة بأن كل تحسن فى حالة المرضى يؤخر سرعة الإنتاج ويضعف القوة الدافعة التى تدفع إلى الشفاء، غير أننا لا نستطيع أن نتنازل عن هذه القوة الدافعة... علينا أن نحرص، وهذا يبدو شديد القسوة، على ألا تجد آلام المريض نهاية متسرعة بأى مقياس فعال، عندما تتدنى فعالية الألم من خلال تحليل الأعراض ونزع آثارها علينا أن نقيم فى مكان ما شيئًا آخر مثل عوز يثير الحساسية وإلا تعرضنا إلى الخطر فى ألا نصل إطلاقًا إلى أكثر من تحسن متواضع وغير قادر على الصمود[٥١]".

يطالب فرويد بأن العلاج التحليلي ينبغى أن يتحقق ضمن شروط التقشف، وهو يريد منع إزالة الأعراض عن المريض أثناء سير المعالجة بصورة متسرعة من خلال إرضاء تعويض لا يحمل طبيعة المرض، فى البراكسيس الطبى العادى يبدو مثل هذا الطلب منافيًا للعقل، غير أنه عقلانى فى المعالجة المرتبطة بالتحليل النفسى، ذلك لأن نجاحها لا يتعلق بتأثر العضوية المريضة الناجح تقنيًا من خلال الطبيب، وإنما بمسار تأمل ذاتي للمريض، وهذا التأمل مستقر فى عالم الحركة فقط ما دامت المعرفة التحليلية تُدفَع ضد المقاومات الدافعية من خلال الاهتمام بالتعرف الذاتى.

هنالك خصوصية أخرى تتعلق بذلك، فقد شدد فرويد بصورة مستديمة بأن المريض الذى يضع نفسه تحت المعالجة التحليلية لا يمكن أن يتصرف بالنسبة إلى مرضه كما يتصرف إزاء مرض جسدى، لذلك يجب أن يُدفع بكل الوسائل كى يتأمل أحداث مرضه على أنها جزء من ذاته، وبدلاً من أن نعالج الأعراض ومسبباتها من حيث أنها خارجية، يجب على المريض أن يكون جاهزًا كى يتحمل قسطًا من المسؤولية عن مرضه، وتحدث فرويد عن هذه المشكلة كحالة مشابهة للمسؤولية عن مضمون الأحلام:

"من البدهى أن يكون المرء مسؤولاً عن انفعالات أحلامه المزعجة... و عندما لا يكون مضمون الحلم من وحى الأرواح الغريبة فلن يكون سوى قطعة منه، عندما أريد أن

[٥١] المجلد الثانى عشر ص ١٨٨.

أصنف الطموحات الموجودة في داخلي حسب مقاييس اجتماعية في طموحات جيدة أو سيئة: فعليَّ إذن أن أحمل المسؤولية إلى كلا النوعين، وعندما أقول مقاومًا ما هو غير معروف وغير واعي وما هو مكبوت في فإن هذه ليست أناي، عند ذلك لا أقف على أرض التحليل النفسي ولا أقبل مكتشفاته، وأستطيع أن أتعلم ما هو أفضل من خلال نقد الناس القريبين إلي ومن خلال اضطرابات أفعالي وتشوشات مشاعري. أستطيع أن أختبر بأن ما أنكره ليس موجودًا فيَّ فقط وإنما يفعل فعله أحيانًا من داخلي[٥٢]".

ولأن التحليل يثقل على المريض تجربة التأمل الذاتي، فإنه يطالب "بمسؤولية أخلاقية بالنسبة إلى مضمون" المرضى، لأن الرؤية التي يقود إليها التحليل هي حقيقة بمفردها لأن أنا المريض تتعرف من جديد على أنا أخرى تتمثل من خلال المرض من حيث أنها ذاتها المغتربة عنها، وتتماهى معها، كما في جدل هيجل عن الأخلاق، تعرف المجرم في ضحيته ماهيته المدمرة ذاته، إنه تأمل ذاتي يتعرف من خلاله الطرفان المنفصلان تجريدًا الكلية الأخلاقية المدمرة من حيث أنها الأساس المشترك فيما بينهما، وبالتالي يعودان من خلال ذلك إلى هذا الأساس، المعرفة التحليلية هي قبل كل شيء رؤية أخلاقية لأن وحدة العقل النظري والعقل العملي لم يتم تجاوزها في حركة التأمل الذاتي.

والخاصية الأخيرة للتحليل تؤكد هذه السمة، والمطلب بأن لا أحد يحق له أن يمارس التحليل إلا إذا كان قد خضع سابقًا إلى تحليل تعليمي يتطابق على ما يبدو مع متطلبات التأهيل الطبية العادية، أو على المرء أن يتعلم المهنة التي يريد أن يمارسها، غير مطلب الوقاية من أخطار التحليل "البدائي" يتطلب أكثر من الإعداد الكافي، على أنه مطلوب من المحلل أن يلعب دور المريض من أجل أن يحرر نفسه بالتالي من الأمراض التي عليه فيما بعد أن يعالجها، هذا الوضع الشاذ يثير الاستغراب:

> "لن يزعم أحد بأن، أحدًا غير جدير بأن يكون طبيبًا للأمراض الداخلية إذا لم تكن أعضاؤه الداخلية سليمة، على العكس من ذلك يستطيع المرء أن يجني بعض الميزات إذا كان مهددًا مثلاً بمرض السل عندما يتخصص في معالجة مثل هذا المرض[٥٣]".

[٥٢] المجلد الأول ص ٥٦٧.

[٥٣] المجلد السادس عشر ص ٩٣.

غير أن الموقف التحليلي يخفى فى الحقيقة أخطاراً ليست من النمط الذى يوجد فى الممارسة الطبية في المجالات الأخرى - "منابع أخطاء من التماثل في الشخصية،" فالطبيب يمكن أن يُعاق فى عمله التفسيرى تبعًا للتحليل النفسي، كما يمكن أن لا يهتدى إلى التكوينات الصحيحة إذا كان هو ذاته يسقط ضمن قسر الدوافع غير الواعية، مخاوفه الخاصة على مريضه، أو إذا لم يتمكن من إدراك أساليب تصرف ذلك المريض:

"ليس من الضرورى أن يُعاق الطبيب المصاب بأمراض الرئة أو القلب، لا من تشخيص الأمراض الداخلية ولا فى معالجتها، طالما بقى مالكاً قدرته الإنجازية، فى حين يتعرض المحلل فعليًا إلى الإعاقة نتيجة للشروط الخاصة بالعمل التحليلي وذلك من خلال نواقصه التى تمنعه من الإدراك الصحيح لظروف المريض وفن الاستجابة لها بطريقة تخدم الهدف الذى يرمى إليه[٥٤]".

فى موقع آخر يرجع فرويد هذا الوضع إلى "لحظة خاصة ملازمة للموضوع"، "حيث أن المسألة فى علم النفس لا تدور كما هو الحال فى الفيزياء حول الأشياء التى يمكنها أن توقظ فقط اهتمامًا علمياً بارداً[٥٥]." لا يتصرف الطبيب فى موقف التحويل تأمليًا، فهو يستقى كثيراً من تفسيره بمقدار ما يأخذ منهجيًا دور الشريك: يحول وسواس التكرار إلى مطابقة تحويلية، يصون التحويلات المزدوجة ويكون متمكنا فى الوقت ذاته، و فى اللحظة المناسبة كل ارتباط المريض بذاته، وفى ذلك كله يجعل الطبيب من نفسه أداة للمعرفة، لكن ليس من خلال إلغاء ذاته، وإنما من خلال المزج المراقَب لها[٥٦].

[٥٤] المجلد السادس عشر ص ٩٤.

[٥٥] المجلد الثاني عشر ص ١٢٧.

[٥٦] التحكم الذاتى المكتسب من خلال التحليل التعليمي ليس فقط ضروريًا من أجل المحافظة وتغيير نموذج التفاعلات، و يضمن فيها مسافة أكيدة، ويعتبر نموذج التفاعلات حسب خطة مرسومة. وأهم من ذلك هى الحالة التى يمكن أن يرتفع فيها المريض إجمالاً إلى مَرحلة التأمل الذاتى التى يواجهه الطبيب فيها. التأمل الذاتى ليس حركة منفردة، وإنما ترتبط بالمشاركة بين الذوات للتواصل اللغوى مع آخر ما، الوعى الذاتى يتأسس فى النهاية على قاعدة الاعتراف المتبادل. عندما يسمح الطبيب بفك المريض من موقف التحويل، ويحرره كائنا مستقلة، عند ذلك يجب أن تأخذ الذوات موقفًا بالنسبة إلى بعضها البعض، يعرف فيه المريض المحرر بأن هوية الأنا إنما هى ممكنة فقط من خلال هوية الآخر الذى يعترف به.

لقد وضع فرويد فى المرحلة الأخيرة من تطوره الافتراضات الأساسية فى التحليل النفسى فى إطار نموذج بنية **Strukturmodell**[٥٧]، وتضافر المستويات الثلاثة: الأنا **Ich**، الهو **Es** والأنا الأعلى **Über ich** يمثل العلاقة الوظيفية للجهاز النفسى، وأسماء المستويات الثلاثة لا تتطابق تماماً مع الفهم الأساس الميكانيكى لبنية الحياة النفسية، على الرغم من أن هذه المنظمات ينبغى أن يستفاد منها فى شرح أساليب عمل الجهاز النفسى، لا يعود الفضل فى تسميات التكوينات المفهومية: أنا، وهو والأنا الأعلى، مصادفةً إلى تجربة التأمل، فقد نُقلت لاحقًا إلى إطار مرجعية متموضع وأُعيد تفسيرها من جديد، وقد اكتشف فرويد وظيفة الأنا فى العلاقة مع المستويين الآخرين: الهو والأنا الأعلى من خلال تفسير الأحلام وفى خلال المناقشة التحليلية وبالتالى من التفسير النوعى للنصوص المشوهة والمتقطعة، وهو يؤكد "بأن نظرية التحليل النفسى بكاملها قد بُنيت بالفعل عبر إدراك المقاومة التى يبديها لنا المريض أثناء محاولتنا جعل لاوعيه واعيا بالنسبة إليه[٥٨]." إذ تتجلى فى المقاومة مقدرة خاصة على الدفاع يجب أن تدرك من زاويةٍ ما سواءً على مؤسسة المقاومة أو على المادة ذاتها الخاضعة إلى المقاومة والمكبوتة.

المقاومة تعنى: تعطيل الوعى، نحن نحسب حساب مجال **sphäre**، ومجال ما قبل الوعى المعطى فى أفق الوعى، والقابل للحضور فى كل وقت، الذى هو موصول مع التواصل اللغوى ومع الأفعال، وهو يحقق معيار الرأى العام، وهذا يعنى: معيار قابلية الإبلاغ: سواء أكان ذلك فى كلمات أم فى أفعال، بالمقابل فإن ما هو غير واعى محروم من التواصل العام، وما دام يعبر عن نفسه فى رموز وفى أفعال، فإنه يتجلى كعرض، وتحديداً كتقطيع وتشويه لنص الألعاب اللغوية المعتادة فى الحياة اليومية، يدلل كل من تجربة المقاومة والتشويه النوعى للعلاقات الرمزية، بصورة متكاملة على الشىء ذاته: على ما هو غير واعٍ، الذى هو مكبوت وتحديداً ممنوع من الإبلاغ الحر، والذى يتسلل من جهة ثانية بطريقة ملتوية إلى الأحاديث العامة وإلى الأفعال القابلة للملاحظة، ويخترق بالتالى الوعى: القمع والإثارة هما لحظتان اثنتان "الكبت".

[٥٧] الأنا والهو – المجلد الثالث عشر ص٢٣٥ – الكف، العَرَض والخوف – المجلد الرابع عشر ص. ١١١
نتيجة جديدة للمحاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسى – المجلد الخامس عشر – مبدأ التحليل النفسى – المجلد السابع عشر ص٦٣ و ما بعدها.

[٥٨] المجلد الخامس عشر ص ٧٤.

انطلاقًا من تجارب تواصل الطبيب مع مريضه استقى فرويد مفهوم اللاواعي من ضرورة نوعية لاختلال التواصل المرتبط باللغة المتداولة، وكانت المسألة إضافة إلى ذلك بحاجة إلى نظرية لغة لم تكن قد وُجِدت بعد، حتى أنها لم تنجز في يومنا هذا إلا في مبادئها العامة، وإن كانت قد وجدت بصورة متواصلة ملاحظات غنية الدلالة، يختلف النوع البشرى عن الحيوان من خلال أن:

"التعقيد الذى يمكن من خلاله أن تكتسب الأحداث الداخلية فى الأنا نوعية الوعى، وهذا هو من صنيع وظيفة اللغة التى توحد مضامين الأنا مع بقايا تذكر الإدراكات البصرية وبصورة خاصة السمعية منها، وانطلاقًا من هنا يمكن أن ينبه المحيط المدرك للقشرة الخارجية من الداخل في مدى شديد الاتساع، كما يمكن للأحداث الداخلية مثل مسارات التطور وأحداث التفكير أن تدخل إلى ساحة الوعى، إذ يتطلب الأمر إعدادًا خاصًا يحسم الأمر بين الإمكانيتين الاثنتين، وهو ما يسمى باختبار الواقع، مساواة إدراك واقع (عالم خارجى) أصبحت ملغاة، الأخطاء التى تحدث بسهولة الآن فى الحلم بصورة منتظمة تسمى هلوسات[٥٩]."

وظيفة اللغة التى يضعها فرويد فى هذا الموقع نصب عينيه تمثِّل تثبيت أحداث الوعى من خلال أن "الداخل" يُشد إلى الرموز فيما يأخذ "الخارج" وجوده، على أساس هذه الوظيفة من الممكن أن تنسف عقبة إنجازات العقل الحيوانية فيما تحول إلسلوك المكيف إلى فعل أداتى، يشاطر فريد المفهوم البرغماتى للفكر كفعل اختبار "كإختبار ...؟؟ بطاقة تفريغ منخفضة[٦٠]." عبر الرموز اللغوية يمكن لسلسلة أفعال بديلة أن تنفذ عن طريق المحاولة أو عن طريق الاحتمال والإمكان، ولهذا فإن اللغة تشكل أساس إنجازات الأنا التى تنطلق فيها المقدرة على اجتياز اختبار الواقع، وهذا الاختبار يصبح إلزاميًا من جهة ثانية بالمعنى الصارم للكلمة بعد أن تكون الحاجات قد ارتبطت بهلوسة، مع الاستباقات اللغوية للإشباعات والتى تم تعرفها من حيث أنها حاجات متعينة ثقافيًا، فقط فى وسيلة اللغة يتبيَّن إرث التاريخ الطبيعى لقوة الدافع التشكيلية المنحازة إلى الاتجاه اللبيدى والعدوانى، فضلاً عن أنها غير محددة، لأنها محررة من حركية الموروث الذى يظهر فى شكل حاجات مفسرة، على المستوى الأنثروبولوجى تمثل

[٥٩] المجلد السابع عشر ص ٨٤.

[٦٠] المجلد الرابع عشر ص ١٤.

متطلبات الغريزة من خلال تفسيرات وبالتالى من خلال إشباعات رغبة هلوساتية، ولأن القوة العارمة للبيدو والمتطلبات العدوانية من أجل التأكيد الذاتى للأفراد وللنوع من طبيعة معيقة للوظيفة، لذلك فإنها تصطدم مع الواقع، مستوى الأنا الذى يختبر الواقع بجعل هذه الصراعات قابلة للتكهن وهو يتعرف أية انفعالات غريزية يمكن أن تسبب مواقف خطرة فى الوقت الذى تحرض فيه على الأفعال، وأية صراعات خارجية لا يمكن تجنبها، والأنا تتعرف مثل هذه الانفعالات الغريزية بصورة غير مباشرة على أنها أخطار، فهى تجيب بالخوف وبتقنية مقاومة الخوف، فى الحالات التى لا يمكن أن يحل فيها الصراع بين الرغبة والواقع من خلال التدخل فى هذا الواقع، لا يبقى شىء سوى الهرب، ولكن عندما لا يقدم الموقف العادى فرصاً للهرب لدى فائض ثابت فى تخيل الرغبة عبر إمكانيات الإشباع الواقعى، عند ذلك تتوجه تقنية مقاومة الخوف من الواقع بوصفه منبع الأخطار المباشر أو يتجه ضد متطلبات الغريزة المتماهية كمنبع خطر غير مباشر:

"يبدو واضحًا أن حدث المقاومة (ضمن النفسى) مشابه للهرب الذى تتملص الأنا من خلاله من واحد من الأخطار التى تهدد من الخارج، ذلك أن الهدف يمثل محاولة هروب من أحد أخطار الغريزة[٦١]".

هذه المحاولة التى ترمى إلى إدراك حدث المنع الداخلى على أنه نموذج استجابة الهروب من شأنها أن تقود إلى صياغات تتفق بصورة مفاجئة مع الإدراكات الهرمنوطيقية للتحليل النفسى: الأنا الهاربة التى لا تستطيع أن تتملص من الواقع الخارجى عليها أن تخفى ذاتها أمام ذاتها، والنص الذى تفهم فيه الأنا ذاتها فى موقف ما، ينقى لذلك من تمثلات متطلبات الغريزة غير المرغوب فيها، ويخضع إلى الرقابة، تماهى القسم المقصى من النفس مع الذات يتم إنكاره، ويصبح بالنسبة إلى الأنا حيادياً، ويشير إلى الهو، وهذا يصح أيضًا بالنسبة إلى تمثلات الهو على مستوى العلاقة الرمزية المنقاة، بالنسبة إلى الأعراض.

"الحدث الذى أصبح عرضًا من خلال الكبت يُزعَم الآن وجوده خارج منظمة الأنا ومستقلاً عنها، ليس وحده فحسب وإنما أيضًا كل ما يصدر عنه يتمتع بالأفضلية ذاتها، يمكن للمرء أن يقول: بأن هذه الخارجانية Exterritorialität وحيثما تلتقى، تداعيًا مع تنظيم الأنا يصبح من

[٦١] المجلد الرابع عشر ص ١٧٦.

الضرورى التساؤل فيما إذا كانت هذه تسحب هذا التنظيم إلى ذاتها وتوسع من مداها مع هذا الربح على حساب الأنا، المقارنة الموثوقة من قبلنا تنظر إلى العرض على أنه جسم غريب من شأنه أن يصون دونما توقف ظاهرات التنبيه والاستجابة فى الدائرة التى استقر فيها، على أنه يمكن أن يحدث أن معركة المقاومة ضد الانفعال الغريزى غير المحبب تحسم بتكون العرض، وإلى المدى الذى نراه، فإن ذلك يتبدى فى أصدق حالاته لدى التحويل الهستيرى، غير أنه فى القاعدة يكون المسار شيئًا آخر، بعد الفعل الأول للكبت تأتى خاتمة طويلة ولا منتهية، المعركة ضد إثارة الدافع تجد استمراريتها فى المعركة ضد العرض[٦٢]".

معركة المنع الثانوية ضد الأعراض تبين بأن حدث الهروب الداخلى الذى تخفى فيه الأنا نفسها عن نفسها، بأن تستبدل عدوًا خارجيًا من خلال مشتقات الهو التى حيدت لتصبح أجسامًا غريبة.

هروب الأنا أمام نفسها ذاتها إنما هو عملية تنفذ على اللغة وبها، وإلا لكان من غير الممكن أن نجعل حدث المنع هرمنوطيقيًا ذا مفعول رجعى على طريق التحليل اللغوى، لقد حاول فرويد أن يجعلنا ندرك بأن فعل الكبت فى الإطار الألسنى إنما هو استبدال تصورات اللغة التى تمثل الغريزة، إبان ذلك ينطلق من المسلمة التى ترى:

"ما يميز فعليًا تصورًا ما أو فكرة ما عن تصور آخر أو فكرة أخرى يقوم على أن التصور الأول يبقى متحققًا طبقًا لمادة ما غير معروفة، فيما يضاف الارتباط مع تصورات الكلمة فى الحالة الأخيرة... السؤال: كيف يصبح شىء ما موعى؟ وربما كان أكثر إصابة للهدف أن نسأل: كيف يمكن لشىء ما فى أن يكون ما قبل الوعى؟ أما الجواب فيمكن أن يكون: من خلال الارتباط مع تصورات الكلمة المناسبة[٦٣]".

إن التمييز بين تصورات الكلمة وبين التصورات الخالية من الرموز إنما هو إشكالى مثل الافتراض بأن أساسًا لغويًا يمكن أن تتحقق فيه هذه التصورات المستبدلة من قبل اللغة. إضافة إلى ذلك ليس من الصواب أن نرى حسب أية قواعد ينبغى أن ترتبط التصورات غير الواعية مع بقايا الكلمات، إن لم يكن حسب القواعد النحوية، من هذه

[٦٢] المجلد الرابع عشر ص ١٢٥ .

[٦٣] المجلد الثالث عشر ص ٢٤٧.

النقطة يبدو إخفاق نظرية لغة متطورة بادياً للعيان، ويبدو لى الأمر أكثر معقولية أن ندرك فعل الكبت على أنه إطلاق تفسيرات الحاجة ذاتها، فلغة الحلم المنزوعة من القواعد النحوية والمشحونة بالصور تعطى مرتكزات لمثل هذا النموذج الإقصائى، وربما يكون هذا الحدث بمثابة تكوين لاحق خاص بالنفس الداخلية لمقولة محددة للعضوية التى كان تأثيرها عقلانيًا فى الأزمنة البعيدة: نبذ، نفى وعزل المجرم عن الرابطة الاجتماعية التى تقاسمه اللغة، ومع انقسام الرموز المفردة عن التواصل العام، يكون من الممكن أن يتموضع فى الوقت ذاته تخصيص مضمون معانيها،[٦٤] على أن العلاقة المنطقية للغة مشوهة مع اللغة العامة تبقى محافظاً عليها، ذلك أن الترجمة من اللغة العامية الخاصة تبقى ممكنة – وفى هذا تكمن فعالية التحليل اللغوى لمن هو قيد المعالجة.

لقد نتج التكون المفهومى للأنا وللهو عن تفسير تجارب المحلل مع "مقاومة" المريض، ولقد أدرك فرويد حدث المقاومة على أنه بالضد فى التأمل، وبالتالى من حيث أنه حدث مشابه للهروب من خلاله تخفى الأنا نفسها أمام ذاتها، الهو **ES** يمثل من ثم التسمية بالنسبة إلى جزء من الذات مقصى خارجًا من خلال المقاومة، فى حين تمثل "الأنا" المرحلة التى تؤدى مهمة اختبار الواقع ومهمة رقابة الغريزة، عن طريق هذا التمييز البنيوى بدا أنه يمكن تغطية هذا البنيان من حيث أنه اللاوعى والوعى (وما قبل الوعى)، و عندما يمكن تسمية عمل الوعى لتأمل لا واعٍ، عند ذلك يجب أن يتحول حدث التأمل المعاكس من الوعى إلى اللا وعى، والآن تدل التجربة السريرية ذاتها التى انطلقت منها تكوينات الأنا والهو، بأن فاعلية مؤسسة المقاومة لا يمكن أبدًا أن تكون بالضرورة واعية، وإنما تسير فى أغلب الأحيان بدون وعى وهذا ما يلزمنا على استدخال مقولة الأنا الأعلى **"Über Ich"**.

> " العلامة الموضوعية للمقاومة تتمثل في أن خواطرها تخفق أو تبتعد عن الموضوع المعالج، فهي تستطيع أن تتعرف على المقاومة أيضًا ذاتيًا من حيث أنها تستشعر احساسات محرجة عندما تقترب من الموضوع، غير أن هذه العلامة الأخيرة يمكن أن تُحذَف، ومن ثم نقول للمريض أننا نستخلص من سلوكه بأنه الآن موجود فى حالة المقاومة، وهو يجيب بأنه لا يعرف شيئًا عن ذلك، و يلاحظ فقط ما تثقل به عليه

[٦٤] لقد أطلق ألفريد لورنسر مفهوم الكبت كتشويه للغة المتداولة عن طريق اللغة الخاصة وذلك استناداً إلى مثال فرويد الخاص عن فوبيا الخيول. لورنسر: سيرورة الفهم فى عملية التحليل النفسى مخطوطة.

الخواطر، وهذا يظهر بأنه كان لدينا الحق، غير أن مقاومته كانت غير واعية كذلك ما هو مكبوت والذى نعمل على إزالته. كان يمكن للمرء أن يطرح السؤال: من أى قسم من الحياة النفسية تنطلق مثل هذه المقاومة غير الواعية ؟ والمبتدئ فى التحليل النفسي سوف يسارع إلى إعطاء الجواب، إنها مقاومة اللاوعى، إنها إجابة مزدوجة المعنى ولا لزوم لها، إذا كان المقصود أن المقاومة تنطلق من المكبوت، علينا أن نقول بالتأكيد كلا. علينا قبل كل شيء أن نعترف للمكبوت بقوة دافعة قوية، إنه نزوع شديد لاختراق الوعى، المقاومة لا يمكن أن تكون إلا تعبيراً عن الأنا التى نفذت الكبت فى زمن ما و تريد أن يبقى دونما مس، وهكذا أدركنا الأمر دائمًا فى السابق أيضًا، ومنذ أن قبلنا افتراضياً بمنظمة فى الأنا من شأنها أن تمثل المتطلبات الطاردة والمقيدة، الأنا الأعلى، نستطيع أن نقول بأن الكبت إنما هو فعل هذه الأنا الأعلى، فهى إما أن تنفذه ذاتيًا وإما أن تقوم بذلك الأنا المطيعة لها والعاملة بإمرتها[٦٥].

التكيف الذكى مع الواقع الخارجى الذى تقيمه الأنا لاختبار الواقع يماثل تملك الأدوار الاجتماعية على الطريق عبر المطابقة مع الذوات الأخرى، التى تمثل أمام الطفل التوقعات المقبولة اجتماعيًا، من خلال استدخال هذه التوقعات تتكون الأنا الأعلى على أساس غرس وإقامة موضوعات حب معطاة فى الأنا، تسمح تجسيدات اختيارات الموضوع المعطاة بنشوء مؤسسة الوجدان وبترسيخ المتطلبات القمعية للمجتمع ضد متطلبات الغريزة العنيفة والحافلة لهذا السبب بالصراع والمتماهية خطراً وذلك فى بنية الشخصية ذاتها، الأنا الأعلى هى سلطة اجتماعية ممتدة إلى النفس الداخلية، والأنا لا تمارس وظيفة الرقابة على الغريزة إلا تحت حماية الأنا الأعلى، وما دامت تتصرف على أنها عضو تنفيذى للأنا الأعلى فإن المقاومة تبقى غير واعية، ومن هنا فإن الكبت يختلف عن السيطرة الواعية على الغريزة، فأنا الطفل التابعة أضعف من أن تحقق انجازات مقاومة بالطرق المناسبة والفعالة انطلاقًا من مقدرتها الخاصة، وهكذا يقام فى ذاته مؤسسة تجبر الأنا على الهروب من أمام ذاتها مع ذات القوة الموضوعية، مثلما تواجهها على الجانب الآخر وكنتيجة للكبت مشتقات الهو، من حيث أنها موضوعية.

[٦٥] المجلد الخامس عشر ص ٧٤.

ويبدو أن استدخال معايير المنع إنما هو حدث مرحلة مشابهة مثل مقاومة الدوافع غير المرغوبة[٦٦]، وهذا ما يعلل قرابة الأنا الأعلى مع الهو، حيث يبقى الاثنان غير واعين، بطبيعة الحال يتمم كل من حدث الاستدخال والمقاومة بعضهما البعض: ففي الوقت الذى تقمع فيه هنا اجتماعيًا دوافع الفعل غير المرغوبة والتى تنتمى إلى الأنا كتخيل رغبات، تطبع هناك على الأنا المشاكسة اجتماعيًا دوافع فعل مرغوبة من الخارج، والاستدخال يسمح لحدث المقاومة بأن يقارن بأن هذا الاستدخال يمنع مناقشة الاوامر التى قد تحدث لغويًا، غير أن هذا المنع لا يرتبط مع تشويه لغوى خاص، يشدد فرويد فى هذا المجال على:

> "أن الأنا الأعلى لا يمكن أن تنكر نشأتها مما هو مسموع، إنها جزء من الأنا وتبقى متاحة للوعى من قبل تصورات الكلمة (المفاهيم والمجردات) غير أن طاقة السيطرة تقدم إلى مضامين الأنا الأعلى، ليس من قبل الإدراك السمعى، الدرس أو القراءة، وإنما من قبل المصادر فى الهو[٦٧]".

ويبدو أن نوعًا من إضفاء القداسة على بعض القضايا يتحقق من خلال الارتباط مع دوافع فعل لبيدوية مكبوتة، وهكذا تصبح الرموز التى تعبر بواسطتها أوامر الأنا الأعلى، ليست غير متاحة مباشرة إلى التواصل العام، مع أنها كقضايا أساسية متحدة لبيدويًا ومحصنة ضد الاعتراضات النقدية، وهذا ما يعلل ضعف الأنا التى تختبر الواقع فى مقابل سلطة الأنا الأعلى الحاكمة، التى تبقى معها الأنا متحدة على قاعدة اللغة المشتركة وغير المقطعة الأوصال.

من شأن اشتقاق نموذج البنية من تجارب الموقف التحليلى أن يشد المقولات الثلاث: الأنا، الهو والأنا الأعلى إلى المعنى النوعى لتواصل يتعاون فيه الطبيب والمريض بهدف إطلاق عملية كشف ودفع المريض باتجاه التأمل الذاتى، لذلك ليس بدون معنى أن نصف العلاقة ذاتها التى يجب أن نعود إليها لشرح الأنا، والهو والأنا الأعلى، وذلك بمساعدة نموذج البنية الذى تبنيناه من جهته، غير أن فرويد يقوم بذلك، فهو يفسر عمل

[٦٦] انطلاقًا من دراسة الميلانخوليا يتناول فرويد التذكر مثل الميكانيكية التى من خلالها "يقام فى الداخل" موضوع حب كان قد أغمض من شأنه، وهكذا يمكن أن تبقى من ثم مطابقة محافظًا عليها عندما يجب إزالة إنشاء الموضوع، والحالة النموذجية للاستدخال هى إقامة موضوعات الوالدين المعطاة فى الداخل والذى تتولاه الأنا الأعلى ارتباطاً بالإلغاء العادى للموقف الأوديبى.

[٦٧] المجلد الثالث عشر ص ٢٨٢.

الطبيب فى التعبيرات النظرية لنموذج البنية، لذلك يبدو التواصل الذى كان قد وصف ضمن وجهات نظر التقنية التحليلية، قابلاً للإدراك نظرياً، فى الحقيقة لا يحتوى العرض النظرى على أى عنصر يتجاوز الوصف السابق للتقنية، لأن لغة النظرية تحوى محمولات أساسية يجب أن يتم تبينها فقط بالرجوع إلى العرض ما قبل النظرى للتقنية، ولغة النظرية أفقر من اللغة التى وصفت فيها التقنية، وهذا يصح على التعبيرات التى تعود إلى المعنى النوعى للتحليل، وهذا يعنى أن ما أصبح غير واعى يتحول إلى الوعى الذى يُقدَم إلى الأنا، حيث أن الانفعالات المكبوتة تُلاحَظ وتُنقَد، ذلك أن الذات المنقسمة لم تعد قادرة على تحقيق أى تركيب[٦٨]، فى نموذج البنية لا تكون مؤسسة الأنا مجهزة بالمقدرة التى يتم التوجه إليها مع تلك التعبيرات، تمارس الأنا وظائف التلاؤم الذكى والرقابة على الغريزة، غير أن الإنجاز النوعى الذى يكون منه إنجاز دفاع السلب فقط، مفقوداً: التأمل الذاتى.

يميز فرويد جيداً بين الإزاحة كحدث أولى وبين التصعيد، والتصعيد هو إزاحة تتم تحت رقابة الأنا، وهو يميز تشبيهاً بين المقاومة من حيث أنها استجابة غير واعية وبين السيطرة العقلانية على الغريزة، فهى مقاومة ليس فقط بتوسط الأنا، وإنما تحت رقابتها، غير أن حركة التأمل التى تحول وضعاً إلى وضع آخر، والجهد المحرر للنقد الذى يحول الوضع المرضى للقسر ولخداع الذات إلى وضع الصراع المتجاوز والتصالح مع اللغة المقصاة، لا يظهر على مستوى ما وراء علم النفس ضمن وظائف الأنا، إنها مسألة ذات خصوصية: نموذج البنية ينكر مصدر المقولات الخاصة فى سيرورة الكشف.

[٦٨] المجلد السابع عشر ص ١٠٦ و ما بعدها.

١١- سوء الفهم العلموى لما وراء علم النفس
حول منطق التفسير العام

يعترف فرويد فى عرضه الذاتى بأن اهتمامه العلمى كان موجها فى سنوات شبابه " أكثر العلاقات الإنسانية فيها إلى المواضيع الطبيعية"، ولم يكن يستشعر محبة خاصة بالنسبة إلى موقع الطبيب وفاعليته، لا فى تلك المرحلة المبكرة من نشاطه، ولا حتى فى المراحل المتأخرة، علماً بأن الطالب الجامعى يجد "راحة ورضى تامين" فى الفيزيولوجيا، ولقد عمل ست سنوات فى مختبر "أرنست بروكه" منشغلاً بأسئلة حول علم نسج الجهاز العصبى[٦٩]. ويمكن أن تكون ازدواجية الاهتمام هذه قد أدت إلى أن فرويد قد أسس فى الحقيقة علماً إنسانياً جديداً، وإن كان رأى فيه بصورة مستديمة علماً طبيعياً، أكثر من ذلك ففى اتكائه على الفزيولوجيا العصبية التى تعلم فيها أن يعالج أنثروبولوجيا أسئلة ذات أهمية وحضور مناهج علوم طبيعية - طبية، يستعير فرويد النماذج المحددة من أجل تكوين النظرية، وفى هذا المجال لم يتطرق الشك إليه بأن علم النفس إنما هو علم طبيعى[٧٠]. الأحداث النفسية يمكن أن يجعل منها موضوعات بحث تماماً مثل الأحداث الطبيعية القابلة للملاحظة[٧١]. والتكوينات المفهومية ليس لها أهمية فى علم النفس أكثر من أى علم طبيعى آخر، لأن الفيزيائى لا يعطى أية معلومة عن طبيعة الكهرباء وإنما يستخدم الكهرباء، كما أن عالم النفس لا يتناول "الغريزة" من حيث أنها مفهوم نظرى، ومن هنا فإن التحليل النفسى جعل من علم النفس علماً مستقلاً:

> "الفرضية التى نتبناها بوجود جهاز نفسى ممتد مكانياً مركب قصدياً ومتطور من خلال حاجات الحياة، من شأنه أن يعطى فقط ظاهرة نشوء الوعى ضمن شروط معينة وفى موقع محدد، منحتنا الإمكانية فى أن نقيم علم النفس على قاعدة مشابهة مثل أى علم طبيعى آخر وليكن ذلك الفيزياء[٧٢]".

[٦٩] المجلد التاسع عشر ص ٣٤.

[٧٠] "إذا لم تكن كذلك فماذا بإمكانها أن تفعل" المجلد السابع عشر ص ١٤٣.

[٧١] المجلد الخامس عشر ص ١٧١.

[٧٢] المجلد السابع عشر ص ١٢٦ وكذلك ص ٨٠ .

لا يخجل فرويد من نتائج هذه المساواة بين التحليل النفسي وبين العلوم الطبيعية، وهو يرى من حيث المبدأ أنه من الممكن أن يأتي يوم يحل فيه الاستخدام الدوائي للكيمياء الحيوية محل التطبيق العلاجي للتحليل النفسي، والفهم الذاتي للتحليل النفسي كعلم طبيعي يعمل على خلق نموذج الاستفادة التقنية من المعلومات العلمية، عندما يتبدى التحليل ظاهرياً فقط على أنه تفسير نصوص، ويؤدي فعلياً إلى جعل تحكم تقني في الجهاز النفسي، عند ذلك لن يكون مستغرباً التصور أن تأثير علم النفس سيكون ذات يوم أكثر فاعلية إذا ما استبدلناه عن طريق تقنيات المعالجة الحدية:

> "يمكن أن يعلمنا المستقبل كيف نؤثر عن طريق المواد الكيماوية الخاصة في مقادير الطاقة وتوزيعها في الجهاز النفسي... حالياً لا يمكن أن نوصي بأفضل من تقنية التحليل النفسي[٧٣]."

هذه الجملة تدلل على أن الموقف التقني للتحليل لا يتفق إلا مع نظرية حُلّت من الإطار المقولاتي للتأمل الذاتي، واستُبدلت من قبل نموذج بنية مناسب لسيرورات التكون من خلال نموذج توزيع الطاقة، ما دامت النظرية طبقاً لمعناها تبقى عائدة إلى إعادة تكوين قطعة مفقودة من تاريخ الحياة وبالتالي إلى التأمل الذاتي فإن استخدامها لا بد أن يكون بالضرورة عملياً، وهي تؤثر في إعادة تنظيم التفهم الذاتي للأفراد المبدعين اجتماعياً، ذلك التفهم المتكون طبقاً للغة المتداولة والذي يوجهه الفعل، في هذا الدور لا يمكن للتكنولوجيات -التي تُستقى بالمعنى الصارم من العلوم التجريبية أن تحل محل التحليل النفسي، ذلك لأن الفارماكولوجيا النفسية تحقق تغيرات في الوعي بقدر ما تتحكم بوظائف العضوية البشرية، كما تتحكم بسيرورات الطبيعة الموضعة، وتجربة التأمل التي ينتجها الكشف هي بالمقابل الفعل الذي من خلاله تتحلل الذات من الدور الذي أصبحت فيه موضوعاً، هذا الإنجاز النوعي يجب أن يثقل على الذات نفسها، و لذلك لا يمكن إيجاد تعويض عنها، حتى و لا تكنولوجيا، عندما تخدم التقنية شيئاً ما آخر، لإعفاء الذات من إنجازاتها الخاصة.

انطلاقاً من النماذج المعروفة لدور العصبونات في الفيزيولوجيا العصبية المعاصرة وضع فرويد في سنواته الأولى مشروع علم نفس ما لبث أن ابتعد عنه سريعاً[٧٤]، كان

[٧٣] المجلد السابع عشر ص ١٠٨.

[٧٤] الأجزاء الثلاثة التي أرسلها فرويد في تشرين أول (أكتوبر) ١٨٩٥ إلى فليس ثم نشرها لأول مرة ١٩٥٠ في ملحق لمجلد الرسائل "من بدايات التحليل النفسي" ي.يوس: حياة وأعمال سيغموند فرويد. برن ١٩٦٠ المجلد الأول ص٤٣٨ و ما بعدها.

فرويد يأمل فى هذه الفترة من حياته أن يكون باستطاعته تأسيس علم النفس بصورة مباشرة كعلم طبيعي وتحديداً كقسم خاص من فيزيولوجيا الدماغ المبنية لاحقًا من جانبها على أساس الميكانيك، وسيكون من المفروض فى هذا العلم أن يعرض "الأحداث النفسية كحالات متعينة كميًا لأجزاء مادية قابلة للشرح[٧٥]." مقولات من مثل التوتر، و خيبة الأمل، الانفعال والكف تعود إلى توزيع الطاقة فى الجهاز العصبى، وإلى مسارات حركة العصبونات التى يتم تصورها حسب ميكانيك الأجسام الصلبة، هذا البرنامج الفيزيائى أسقطه فرويد من حسابه لصالح منطلق سايكولوجى بالمعنى الضيق، وهذا المنطلق يحتفظ ثانية باللغة الفيزيولوجية العصبية، وإن كان يجعل محمولاتها الأساسية متاحة بصورة صامتة لإعادة تفسير عقلي، تصبح الطاقة طاقة غريزة لا يمكن قول شيء حول أساسها الجسدى، الكف، تفريغ مخزون الطاقة وآلية توزيعها ينبغي أن يعمل حسب نموذج نسق موسّع ميكانيكيًا، غير أنه يجب أن يتنازل عن أي تموضع مكانى.

"الفكرة الموضوعية التى بتصرفنا ترتبط بالموضعة Lokalität النفسية، نحن نريد أن نضع جانبًا أن الجهاز النفسى الذى تدور المسألة حوله إنما هو معروف لدينا كجهاز تشريحي، ونريد أن نتجنب الإغراء الذى يدعونا إلى أن نعين التموضع النفسى تشريحياً، نحن نبقى على الأرضية السايكولوجية ونفكر فى أن نفى بالمطلب الذى يرى بأننا نتصور الآلة التى تكون فى خدمة الإنجازات النفسية، كما نتصور ميكروسكوباً أُعد تركيبه سلفًا، أو جهازًا فوتوغرافيًا أو ما إلى ذلك، الموضعة النفسية تماثل من ثم مكانًا ما ضمن جهاز تظهر عليه وحدة من المراحل السابقة للصورة، فى حالة المجهر والمنظار تكون هذه معروفة جزئيًا، مواقع أو أمكنة لا يقع فيها أى قسم قابل للإدراك من الجهاز، أن نطلب المعذرة لعدم اكتمال هذه الصورة أو كل الصور المشابهة، أرى فيه شيئًا نافلاً، هذه التشابهات ينبغى أن تدعمنا فى المحاولة التى نقوم فيها من أجل شرح تعقيد الإنجاز النفسى من حيث أننا نحلل هذه الإنجازات ونُلحق الإنجازات المفردة بالأجزاء المختلفة للجهاز[٧٦]".

"نحن نتصور الجهاز النفسى كآلة مركبة من عناصر عدة نريد أن ندعو أجزاءها المكونة مستويات أو أنساقًا إذا ما أردنا أن نغفل العيانية، عند ذلك يكون التوقع بأن

[٧٥] يوس، المصدر السابق ص ٤٤٤.

[٧٦] المجلدان الثاني والثالث ص ٥٤١.

هذه الأنساق ربما كان لها توجه مكانى ثابت مقابل بعضها البعض، مثلما توجد أنساق من عدسات مختلفة خلف بعضها البعض فى المنظار، إذا أخذنا المسألة بما يكفى من الصرامة فإننا لسنا بحاجة إلى وضعية تنظيم مكانى فعلاً للأنساق النفسية، ويكفينا عندما تُنجَز خلال أحداث نفسية معينة، مسلسلة فى الانساق التى تتحرك فى تتابع زمنى محدد من الانفعال[٧٧]".

يجرى فرويد إلحاقات أساسية بين التجارب الذاتية وبين مسارات الطاقة المتصوَّرة موضوعيًا، ينتج التمنع عن تراكم الانفعال حيث يفترض أن تكون شدة الانفعال متناسبة مع كمية الطاقة: وعلى العكس من ذلك تنشأ اللذة لدى تصريف طاقة مختزنة أى من خلال تخفيض الانفعال، وحركات الجهاز يتم تنظيمها من خلال الاتجاه نحو تجنب تكديس الانفعال[٧٨]، إن إلحاق التعبيرات العقلية (مثل غريزة، انفعال، تمنع، لذة، رغبة) بالأحداث الفيزيائية (كمية الطاقة، توتر الطاقة، شحن الطاقة، تفريغها، النسق، الاتجاه نحو دفع الطاقة خارجًا) تكفى لأن تحل مقولات الوعى واللاوعى التى كان قد تم اكتسابها من التواصل بين الطبيب والمريض، من نسق مرجعية التأمل الذاتى وأن تنقلها إلى نموذج توزيع الطاقة:

> "يمكن أن يكون التمنى الأول الإشغال الهلوسى للتذكر الإشباعى، غير أن هذه الهلوسة تتبدى، إذا لم تضبط حتى الاستنفاد، و كأنها غير نشيطة لكى تحقق انتهاء الحاجة، أى اللذة المرتبطة بالإشباع، و هنالك فاعلية ثانية ضرورية – فاعلية نسق آخر طبقًا لطريقتنا فى التعبير– التى لا تسمح بأن انشغال التذكر يصل إلى الإدراك ومن هناك يمسك بالقوى النفسية، وإنما تقود الانفعال المنطلق من منبه الحاجة إلى طريق ملتوية من شأنه أن يغير فى النهاية العالم الخارجى عبر الحركية الإرادية، بحيث يمك إدخال الإدراك الواقعى لموضوع الإشباع، إلى هذا الحد نكون قد تتبعنا بعيداً ترسيمة الجهاز النفسى، والنسقان الاثنان هما بداية ما نضعه فى الجهاز المتكِّون بصورة كاملة[٧٩].

نشر فرويد سنة ١٨٩٥ دراسات حول الهستريا بالتعاون مع بروير، وقد شُرِحت فى هذا العمل ظاهرات باتالوجيّة طبقًا لنموذج تم تصوره فيما بعد، تحت التنويم

[٧٧] المجلدان الثانى والثالث ص ٥٤٢ .

[٧٨] المجلدان الثانى والثالث ص ٦٠٤ .

[٧٩] المجلدان الثانى والثالث ص ٦٠٤ .

المغناطيسى تعرفت إحدى مريضات بروير، إلى أن أعراضها تتعلق بمشاهد تعود إلى تاريخ حياتها السابقة، كانت قد كبتت فيها انفعالات قوية، وكان يمكن لهذه الانفعالات أن تدرك على أنها كميات طاقة قابلة للإزاحة أغلقت أمامها السبل العادية للتفريغ، لذلك كان لا بد من أن تُستخدَم بصورة شاذة، وإذا انطلقنا من السايكولوجيا فإن هذا العرض سينشأ من خلال احتقان انفعال ما، يمكن عرضه فى نموذج وأيضًا كنتيجة لتحول كمية طاقة منعت من التصريف، أما الطريقة العلاجية التى مارسها بروير فكانت تهدف إلى "توجيه مقدار الانفعال المستخدم للمحافظة على العَرَض، والذى سار على الطرق الخاطئة لينحصر هناك، إلى الطرق العادية حيث يمكن أن يصل إلى التصريف (التنفيس[٨٠])"، لقد تعرف فرويد سريعًا على سلبيات التنويم المغناطيسى وتبنى بدلاً منه تقنية التداعى الحر، التحليلية والقاعدة الأساس تصوغ شروط احتياط خالى من القمع يوضع فيه "الموقف الجاد" وبالتالى تعطيل ضغط الجزاءات الاجتماعية و أن يكون بقدر الامكان خارج أى تأثير طيلة التواصل بين الطبيب والمريض.

الانتقال من التقنية القديمة إلى الحديثة إنما هو أمر جوهرى، وهو لا ينتج من صميم اعتبارات علاجية وإنما من الرؤية المبدئية، ذلك أن ذاكرة المريض المُعرقَة تسلسليًا وعلاجيًا يجب أن تؤدى إلى تملك واعى لنقطة مكبوتة من تاريخ الحياة لا يستطيع التحرير التنويمى للاوعى أن يخترق بشكل نهائى عقبات التذكر وأن يتلاعب بأحداث الوعى ولا يُحال إلى الذات نفسها، ألقى فرويد جانبًا بتقنية بروير لأن التحليل ليس بسيرورة طبيعة موجهة، وإنما حركة تأمل ذاتى على مستوى المشاركة بين الطبيب والمريض عن طريق اللغة المتداولة، وهذا ما أنجزه فرويد بصورة خاصة فى الدراسة المذكورة حول، "التذكر، التكرار والعمل المتواصل" وهو يتناول فى نهاية الدراسة ذاتها حركة التأمل الذاتى تلك التى تنتج ضمن شروط القاعدة الأساس التحليلية، حسب نموذج بروير القديم، وتحديداً التذكر من حيث أنه تنفيس:

> "يمكن أن يصبح هذا العمل المتواصل للمقاومات فى البراكسيس مهمة شاقة بالنسبة لمن يخضع إلى التحليل واختبار تحمل بالنسبة إلى الطبيب، غير أنه يمثل تلك القطعة من العمل التى لها التأثير الأكبر الذى يغيِّر المريض، والذى يميز المعالجة التحليلية المحصورة من خلال الكبت، الذى من دونه تبقى المعالجة بالتنويم المغناطيسى بلا تأثير[٨١]".

[٨٠] المجلد الرابع عشر ص ٤٦.

[٨١] المجلد العاشر ص ١٣٦.

فرويد لم يحالفه النجاح لأنه منذ البداية يبقى أسير التفهم الذاتى العلموى، وأسير موضوعية تعود راجعة دونما توسط من مرحلة التأمل الذاتي إلى الوضعية المعاصرة **Positivismus** طبقًا لنموذج ماخ، وتتخذ لذلك صفةً فظة، وبصورة مستقلة عن بيوغرافيا العمل بأكمله يمكن إعادة تكوين طريق الضلال المنهجي على النحو التالى، المقولات الأساس للنظام العلمي الجديد، التكونات المفهومية، والافتراضات حول العلاقات الوظيفية للجهاز النفسي وحول آلية نشوء الأعراض وآلية حل أشكال القسر المرضية - هذا الإطار الميتاسايكولوجي تم تطويره بالدرجة الأولى من تجارب الموقف التحليلي ومن تفسير الأحلام، هذا الاستخلاص يحمل معنى طرائقي وليس فقط معنى سايكولوجيا البحث، هذه المقولات وهذه العلاقات لم تُكتشَف بالتالى فقط ضمن شروط معينة لتواصل محمي نوعيًا، وهي لا يمكن أن تشرح مستقلة عن ذلك، شروط هذا التواصل هي شروط إمكانية المعرفة التحليلية بالنسبة إلى الشريكين الاثنين الطبيب والمريض سواء بسواء، ربما كان هذا التضمن موجوداً في ذهن فرويد عندما وضع عنوانا الشهرة للعمل التحليلي، وذلك "أن البحث والمعالجة يتطابقان تمامًا في هذا التضمن[٨٢]"، عندما يكون الإطار المقولاتي للتحليل النفسي كما برهنا انطلاقًا من نموذج البنية الخاصة به، مرتبطًا طبقًا لمنطق العلم مع شروط تفسير نصوص مشوهة ومقطعة الأوصال، التي ينخدع بها المؤلفون أنفسهم، كما تبقى النظرية مرتبطة بعلاقة مع التأمل الذاتي.

المحاولة وحدها تقدم البديل الذى يعيد صياغة فرضيات التحليل النفسي في إطار مقولات علم تجريبي صارم، وهكذا تكون النظريات مصاغة من جديد في إطار علم نفس تعليمي مكون سلوكيًا، ومن ثم خاضعة إلى الإجراءات العادية للاختبار، وأكثر مشقة هي محاولة إعادة بناء نموذج شخصية تتكون طبقًا لعلم نفس الأنا ومؤسسة من جانب ديناميك الغريزة، مع وسائل الوظيفة الجديدة من حيث أنه نسق ينظم ذاتيًا، في كلتا الحالتين يمكِّن الإطار النظرى الجديد من فاعلية المفاهيم، وفي كلتا الحالتين يطالب هذا الإطار باختبار الفرضيات المستخلصة ضمن شروط تجريبية **experimentell**، لقد افترض فرويد دون أن يعلن ذلك بأن ما وراء علم النفس الذى أتى به، والذى يفك نموذج البنية من أساس التواصل بين الطبيب والمريض ويقيم الارتباط نهائيًا مع نموذج توزيع الطاقة، ويمثِّل صياغة صارمة من هذا النوع بدلاً من ذلك انطلاقًا من العلوم التجريبية.

[٨٢] المجلد الثامن ص ٣٨٠ .

لا يقيم فرويد بطبيعة الحال علاقة حرة من ازدواجية المشاعر مع ما وراء علم النفس الذى ينعته فى بعض الأحيان على أنه "شعوذة[٨٣]" فى ازدواجية المشاعر هذه يمكن أن يكون شيءً من الشك مخبأ فى قوام هذا العلم، ذلك الشك الذى يدحضه فرويد بكل قوة، وفرويد خدع نفسه، ذلك أن علم النفس ما دام يتفهم ذاته من حيث أنه علم تجريبى صارم لا يستطيع أن يرضى بنموذج يتمسك باستخدام لغوى فيزيائى دون أن يؤدى جدياً إلى افتراضات قابلة لأن تكون عملياتية، نموذج توزيع الطاقة ينتج فقط ما فى ذاته كما لو أن الأقوال المعبرة عن التحليل النفسى تعود إلى تحولات الطاقة القابلة للقياس، غير أنه لم تختبر تجريبياً أية واحدة من الأقوال حول العلاقات الكمية، التى تم استنباطها ضمن وجهة نظر اقتصاد الغريزة، لقد تم إدراك نموذج الجهاز النفسى من حيث أن الأحداث التى ينشئ ما وراء علم النفس أقوالاً عنها، ويدفع قابلية الملاحظة إلى التداعى لغوياً، لم يكن بالإمكان الفكاك منها، كما لا يمكن أن يحدث ذلك مستقبلاً.

يمكن أن تقول بأن فرويد لم يكن على علم تام وبما يكفى من الوضوح بالمدى المنهجى لهذا التقييد، لأنه رأى فى موقف المناقشة التحليلى عملاً ذا طبيعة شبه تجريبية، كما أدرك لهذا السبب قاعدة التجربة السريرية على أنها تعويض كافٍ عن الاختبار الذى تؤديه التجربة، والاعتراض بأن التحليل النفسى لا يسمح بإقامة برهان تدعمه التجربة يواجهه فرويد بما يدلل عليه علم الفلك الذى لا يستطيع أن يقيم التجارب حول الأجسام السماوية فى حين يقتصر مجال عمله على الملاحظة[٨٤]، غير أن الفرق بين الملاحظة المعتمدة فى علم الفلك والملاحظة الخاصة بالمحادثة التحليلية هو أن الانتفاء شبه التجريبى لشروط المنطلق هناك تسمح بملاحظة متحكم بها لأحداث كانت ولازالت موضوع تكهن، فى حين نفتقد هنا مستوى مراقبة نجاحات الفعل الأداتى إجمالاً[٨٥]، فضلاً عن أننا نجده ممثلاً من خلال مستوى مشاركة التفاهم حول معنى رموز غير مفهومة، إذا كان فرويد يتمسك دونما تردد بالمحادثة التحليلية من حيث أنها قاعدة التجربة الوحيدة، ليس فقط بالنسبة إلى تطور ما وراء علم النفس، وإنما بالنسبة إلى صدقية النظرية ذاتها، فإن ذلك يكشف من جهة ثانية عن وعى بالحالة الفعلية لهذا العلم، يجب أن يدرك فرويد بالتأكيد أن التحقيق المنطقى لبرنامج "علم طبيعى" أو إذا كنا صارمين لبرنامج علم نفس معتمد على علم سلوك، لا بد أن تتم التضحية بالهدف الذى يعود الفضل إليه وحده فى وجود التحليل النفسى: أعنى بذلك هدف الكشف،

[٨٣] المجلد السادس عشر ص ٦٩.

[٨٤] المجلد الخامس عشر ص ٢٣.

[٨٥] أو ما يشبه الفعل. الاختبار إنما هو بديل عن المقاربة الفعلية لشروط المنطق.

الذى تبعًا له ينبغى أن تتكون الأنا Ich من الهو Es، إلا أن فرويد لم يتخل عن هذا البرنامج، ولم يدرك ما وراء علم النفس كما يمكن أن يكون فى نسق مرجعية التأمل الذاتى وحده: أى كتفسير عام لسيرورات التكون.

وسيكون من المعقول أن نخصص اسم ما وراء علم النفس Metapsycholgie بالنسبة إلى الافتراضات الأساس التى تعود إلى العلاقة الباتالوجيّة للغة المتداولة وللتفاعل التى يمكن أن تعرض فى نموذج بنية مؤسس من زاوية نظرية اللغة، إبان ذلك لا تدور المسألة حول نظرية تجريبية، وإنما حول ما بعد نظرية Metatheorie أو أفضل من ذلك حول ما بعد هرمنوطيقا Metahermenentik تبين شروط إمكانية المعرفة التحليلية النفسية، من شأن ما وراء علم النفس أن يطلق منطق التفسير فى موقف المناقشة التحليلي، وإلى هذا المدى يقف هذا العلم على السوية ذاتها التى تقف عليها علوم الطبيعة وعلوم الروح، وهو يتأمل مثل تلك العلوم الإطار الترنسندنتالى للمعرفة التحليلية بوصفها العلاقة الموضوعية لسيرورات البحث المنظمة، وهذا يعنى فى الوقت ذاته دراسة سيرورات الاستقصاء الذاتى فى مرحلة التأمل الذاتى، لا يمكن أن يوجد بطبيعة الحال، بخلاف منطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح شيء ما مثل المنهجية التى تعرضها المضامين المادية، ذلك لأن بنية علاقة المعرفة مع بنية الشيء المراد معرفته، إنما هى الشيء ذاته، وإدراك موقف النقل من حيث أنه شرط المعرفة الممكنة إنما يعنى فى الوقت ذاته إدراك العلاقة الباتالوجيّة، بسبب المضمون المادى فإن القضايا النظرية التى نريد أن نحتفظ بها لما وراء علم النفس ليست قضايا عرفت بكونهاما بعد نظرية، وبالكاد فُصلت عن التفسيرات الغنية المضمون تجريبيًا لسيرورات التكون المنحرفة ذاتها، ومن الأكيد أنه يوجد فرق فى المرحلة المنهجية: التفسيرات العامة إنما هى متاحة للاختبار التجريبى مباشرةً مثل النظريات الخاصة بالعلوم التجريبية على قاعدة تجارب مختلفة، فى حين تنشأ المسلمات الأساس لما بعد الهرمنوطيقا حول الفعل التواصلى وتشوه اللغة وباتالوجيا السلوك من التأمل اللاحق فى شروط المعرفة الممكنة الخاصة بالتحليل النفسى، كما يمكن أن يعترف بصدقيتها أو إخفاقها بصورة غير مباشرة طبقًا لنجاح مقولة كاملة لسيرورات البحث.

على مستوى التأمل الذاتى يمكن لمنهجية العلوم الطبيعية أن تكشف علاقة نوعية للغة وللفعل الأداتى، بينما تكشف منهجية علوم الروح مثل ذلك بين اللغة والتفاعل، وأن تتعرف علاقة موضوعية فى دورها الترنسندنتالى، ما وراء علم النفس يعالج علاقة أساسية وبالتالى العلاقة بين تشوه اللغة وبين باتالوجيا السلوك، وهو يشترط مسبقًا

وإبّان ذلك نظرية اللغة المتداولة التى تتمثل مهمتها فى إيضاح الصدقية المشتركة للرموز، وكذلك التوسط اللغوى للتفاعلات على أساس الاعتراف المتبادل، وتقرب إلى الأذهان التعود الاجتماعى على علم نحو الألعاب اللغوية من حيث أنها حدث يخص أفراداً بعينهم، ولأن بنية اللغة طبقًا لهذه النظرية تعين فى وقت واحد اللغة وبراكسيس الحياة، فإن دوافع الفعل منظوراً إليها على أنها احتياجات مفسَّرة لغويًا، لا تمثل قوى فاعلة تحرض من الخلف وإنما أهداف قائدة ذاتيًا ومتوسطة رمزيًا، وفى الوقت ذاته متشابكة تبادليًا.

مهمة ما وراء علم النفس الآن هى ان تثبت أن الحالة العادية إنما هى حالة حدية لبنية دوافع تتعلق فى الوقت ذاته بتفسيرات حاجة متواصلة عموما، مثلما هى مكبوتة و لها خصوصية، والرموز المنقسمة وكذلك الدوافع المكبوتة تطلق قواها من فوق رؤوس الذوات وتُفسَّر من الإشباعات البديلة والترميزات المعوِّضة، وبهذه الطريقة تشوِّه نص الألعاب اللغوية للحياة اليومية وتجعل ذاتها باديةً للعيان مثل اضطراب التفاعلات المترسخة: من خلال القسر والكذب ومن خلال العجز عن مطابقة التوقعات التى جُعلت ملزمة اجتماعياً، مقابل الدوافع الواعية تكتسب الدوافع غير الواعية لذلك لحظة رجوع الدافع المحرك خلفًا لما هو غريزى، لأن القوة الدافعة سواء أكانت تلك المتبناة فى المنظومات الاجتماعية للمحافظة على الذات الجمعية، أو تلك التى لا يتم امتصاصها فيها، وإنما يجرى قمعها، وتسمح بالتعرف بوضوح على الاتجاهات اللبيدية والعدوانية، لذلك فهى نظرية غريزة ليست سهلة المنال. وعلى مثل هذه النظرية أن تتحرر من الموضوعية الخاطئة، إن مفهوم الغريزة الذى يرجع إلى السلوك الحيوانى قد تم استقاؤه بصورة خاصة من ما قبل التفهم لعالم بشرى مختزل، ولكن مفسر طبقًا للغة المتداولة، ببساطة من مواقف الجوع، الحب والكره، هذا الربط مع بنى معنى عالم الحياة بقدر ما يمكن أن يكون أساسياً، لا يخسره مفهوم الغريزة المنقول رجوعًا مما هو حيوانى إلى الإنسان، إنها أهداف مطوية أو منحرفة عكست ذاتها من الدوافع الواعية إلى الأسباب فيما يخضع الفعل التواصلى إلى سببية العلاقات التى تنمو طبيعيًا، إنها سببية القدر وليست سببية الطبيعة، لأنها تسيطر من خلال الوسائل الرمزية للروح- لهذا السبب يمكن أن تفسر فقط من خلال قوة التأمل.

من خلال عمل "ألفريد لورنتسر" الذى يتناول تحليل أحداث ديناميك الغريزة على أنه تحليل لغوى بمعنى هرمنوطيقا الأعماق[٨٦]، أصبحنا فى وضع يسمح لنا بأن ندرك

[٨٦] ألفريد لورنتسر – سيرورة الفهم فى عملية التحليل النفسى – مخطوطة.

تماماً الآلية الحاسمة للباتالوجيا اللغوية Sprachpathalogie إضافةً إلى آلية تشكيل بنى الفعل وبنى اللغة الداخلية وآلية تفككها التحليلى، التحليل اللغوى الذى يفسر دوافع غير واعية فى الأعراض كما يفسر من المواقع المخربة ومن القطع المجزأة لنصٍ ما، المعنى المكبوت من خلال الرقابة، يتجاوز البعد المتوهم ذاتياً للفعل القصدى، وهو ينطلق من اللغة ما دامت فى خدمة التواصل وتتقدم إلى الطبقة الرمزية التى فيها تخدع الذوات نفسها باللغة، وتفضح فى الوقت نفسه ذاتها، ولهذا السبب فإن التحليل يتلازم مع علاقات سببية تنشأ فى الوقت الذى تستجيب فيه اللغة، ما دامت قد منعت من التواصل العام من خلال القمع بقسر متمم، وتحول الوعى كما الفعل التواصلى إلى قوة طبيعية ثانية، الحدود النهائية هى فى العادة تجارب مرضية لمشهد طفولة من جهة، ومن جهة ثانية هى تزييف الواقع الفعلى المؤيد ضمن وسواس التكرار وأساليب فى السلوك غير عادية، يتحقق حدث المقاومة الأصلى فى موقف صراع طفولى على أنه هروب من شريك متفوق، كما يسحب التفسير اللغوى لدافع الفعل المقاوم من التواصل العام، من خلال ذلك تبقى العلاقة النحوية للغة العمومية دون مس، فى حين تُضفى الخصوصية على أجزاء من المضمون المعنوى semantisch. على أن تكون العرض إنما هو تعويض عن رمز له أهمية مختلفة، والرمز المنقسم لا يكون بذلك قد سقط تماماً من العلاقة مع اللغة العامة؛ إذ أصبحت هذه العلاقة النحوية سرية، وهى تستقى قوتها من خلال أنها تشوِّش منطق الاستخدام اللغوى العام عن طريق تطابقات خاطئة من حيث المعنى، يترابط الرمز المكبوت مع سوية النص العام حسب قواعد قابلة للفهم موضوعياً و ناتجة عن الظروف المحسوبة لتاريخ الحياة، ولكن ليس حسب القواعد المشتركة بين الذوات. ولهذا السبب لا يكون إخفاء المعنى العَرَضى واضطراب التفاعل المتماثل معه مفهوماً لا بالنسبة إلى الآخرين ولا بالنسبة إلى الذات نفسها، وهو لا يصبح مفهوما إلا على مستوى المشاركة بين الذوات التى يجب أن تنجز قبل كل شىء بين الذات كأنا Ich وبين الهو Es، وهو لن يتحقق إلا عندما يخترق المريض والطبيب تأملياً عقبة التواصل، وهذا ما يصبح سهلاً من خلال موقف التحويل، لأن الفعل غير الواعى يبقى بلا جدوى بالنسبة للطبيب، ذلك أن الصراع المتكرر سوف يرتد على المريض، ويتم تعرفه بمساعدة تفسير المحلل، ويواجَه فى علاقة ما مع مشاهد التكرار خارج التحليل، وفى النهاية يمكن إرجاعه إلى المشهد الأولى، إعادة التكوين هذه تفك التطابقات الخاطئة للتعبيرات الخاصة باللغة الشائعة عن طريق معانى لغوية خاصة، وتقرب إلى الأذهان العلاقة النحوية المخبأة بين الرمز المنقسم وبين النص العام المشوه من جهة الأعراض، العلاقة النحوية بين الرموز اللغوية وطبقًا لجوهرها تتجلى طبقًا لطريقة تمظهرها كعلاقة سببية

بين أحداث تجريبية وبين سمات شخصية مترسخة[٨٧]، والتأمل الذاتي يتجاوز هذه العلاقة حيث يختفي التشوه اللغوى الخاص مثل الإشباع التعويضى العَرَضى لدوافع الفعل المكبوتة والمتاحة الآن للرقابة الواعية.

يسمح نموذج المستويات الثلاثة للأنا، والهو والأنا الأعلى بعرض نسقى لبنية التشوه اللغوى ولباتالوجيا السلوك، وفى هذا النموذج يتاح تنظيم الأقوال ما بعد الهرمنوطيقا، التى من شأنها أن تجلو الإطار المنهجى فى الوقت الذى يتم فيه تجريبيًا تطوير التفسيرات الغنية المضمون لسيرورات التكون، وعلينا أن نميز هذه التفسيرات العامة عن الإطار الخاص بما وراء علم النفس، إنها تفسيرات التطور الطفولى المبكر (ونشوء الأساس الدافعى والتأهيل الموازى لوظائف الأنا) وهى تخدم بحل الحكايات التى يجب أن تشكل الأساس فى كل حالة منفردة من حالات تاريخ الحياة من حيث أنها ترسيمة تفسير يمكنها إيجاد المشهد الأصلى للصراع المتجاوَز وتجعل آليات التعلم، التى يحسب فرويد حسابها (اختبار الموضوع، المطابقة مع المثال، غرس موضوعات حب معطاة) ديناميك نشوء بنى الأنا مفهومةً على مستوى التفاعل المتوسط رمزيًا، وآليات الدفاع تتدخل فى هذه السيرورة ما دامت المعايير الاجتماعية، متجسدة فى توقعات أشخاص ذوى علاقات أولية، و تواجه الأنا الطفولية بقوة غير محتملة، وتُقسَر على الهروب ضد ذاتها وإلى تموضع ذاتها فى الهو، تتحدد سيرورة تكون الطفل من خلال مشكلات يرتبط حلها، فيما إذا كانت عملية التنشئة الاجتماعية اللاحقة تثقل بارتهان الصراعات غير المنجزة وبوظائف الأنا المقيدة، وتُقاد بذلك من خلال موقع منطلق متحدد مسبقًا إلى تراكم أشكال الانخداع وتراكم القسر والإخفاقات أو فيما إذا كان يمكن انطلاقة نسبية لهوية الأنا.

تشتمل تفسيرات فرويد العامة على افتراضات حول نماذج تفاعل مختلفة للطفل وأشخاصه المرجعيين الأوائل، وحول صراعات مماثلة وأشكال تجاوز الصراع، وحول بنى الشخصيات المنتجة من هذه الأشكال خلال عملية التنشئة الاجتماعية فى زمن مبكر، تمثل من جانبها قوى محركة بالنسبة إلى تاريخ الحياة اللاحق وتسمح بتكهنات مشروطة، ولأن سيرورات التعلم تتحقق فى مسارات الفعل التواصلى، يمكن للنظرية أن تأخذ شكل قصة تعرض سرديًا التطور الديناميكى النفسى للطفل كمسار حدث (فعل/أو سلوك): مع توزيع أدوار نموذجى، وصراعات أساس ظاهرة تتابعيًا، نماذج

[٨٧] الفصل الذى يجريه "ماكينتر" (اللواعى، ١٩٦٨ ص٨٢ وما بعد) بين الدوافع والسبب يجعل هذه العلاقة غير مفهومة.

تفاعل متكررة مع أخطار، أزمات، حلول، مع انتصارات وهزائم، ولأن الصراعات من جهتها تدرك ضمن وجهة نظر المقاومة، كما تدرك بُنى الشخصيات طبقًا لما وراء علم النفس حسب علاقة الأنا، والهو والأنا الأعلى فإن ذلك التاريخ يُعرض تخطيطياً على أنه سيرورة تكون تسير عبر مراحل التموضع الذاتي ولها هدفها في الوعي الذاتي لتاريخ حياة جرى تملكها تأملياً.

وحده ما وراء علم النفس المشروط يسمح بتعميم نسقي لما يمكن أن يبقى على أنه تاريخي. فهو يقدم جملة من المقولات والافتراضات الأساس تمتد إجمالاً إلى علاقات تشوه اللغة وباتالوجيا السلوك، التفسيرات العامة المطوَّرة في هذا الإطار إنما هي نتيجة تجارب سريرية متنوعة ومتكررة: لقد تم استقاؤها حسب الطريقة المرنة للأسبقيات الهرمنوطيقية المؤكدة دائرياً غير أن هذه التجارب تقع تحت الاستباق العام لترسيمة سيرورات التكون المضطربة، يضاف إلى ذلك أن تفسيراً حالما يتطلب حالة "ما هو عام" سيُسحَب من تلك الطريقة الهرمنوطيقية للتصحيح المتواصل لما قبل التفهم من النص، لقد ترسخ التفسير العام بالتمايز مع الاستباق الهرمنوطيقي لعلماء اللغة، وبالتالي عليه أن يثبت جدارته طبقًا للتكهنات المستنبطة، مثل أية نظرية عامة، عندما يقدم التحليل النفسي صفحة من الحكايات التي يمكن أن تكمَّل على متنها سيرورات تكون مقطوعة وصولاً إلى تاريخ كامل، فإن التكهنات المستقاة بمساعدتها تعمل على خدمة إعادة تكوين الماضي: غير أنها تبقى فرضيات وبالتالي يمكن أن تكون مخفقة.

يعين التفسير العام سيرورات التكون كنتيجة منطقية بديلة للحالات النسقية حسب شروط المنطق، يمكن للتغيرات الهامة والخاصة بتاريخ التطور أن تُحلَّل بالكامل في ارتباطها بالمنظومة، علاقة تاريخ الحياة القصدية: موضوعياً، التي تصبح متاحة فقط من خلال التأمل الذاتي، لا تكون وظائفية في الفهم العادي، الأحداث الأساسية هي أحداث دراما، فهي لا تظهر ضمن وجهة النظر الأداتية لتنظيم وسائل العقلانية الهادفة أو وجهة نظر السلوك الملائم، العلاقة الوظيفية تُفسَّر حسب نموذج خشبة المسرح: فالأحداث الأساسية تظهر كأجزاء من علاقة التفاعلات التي يتحقق من خلالها "معنى" ما، هذا المعنى لا نستطيع أن نماثله مع أهداف تشتق طبقًا لنموذج الحرف، التي تتحقق من خلال الوسائل، والمسألة لا تدور حول مقولة المعنى المأخوذة من دائرة وظائف الفعل الأداتي مثل المحافظة على حالة نسقية ضمن شروط خارجية متبدلة، المسألة تدور حول معنى يبنى ذاته على الرغم من أنه لا يقصد ذلك، من خلال الفعل التواصلي ويتجلى تأملياً في تجربة متصلة بتاريخ الحياة، وهكذا ينكشف "المعنى" في

مسار الدراما، وفي سيرورة التكون الخاصة نجد أنفسنا وقد أصبحنا بطبيعة الحال الممثلين والنقاد، وفي النهاية يجب أن يكون بإمكان معنى الحدث أن يأتي بالنسبة إلينا نحن المنخرطين في دراما تاريخ الحياة، نقديًا إلى الوعي، يجب على الذات أن يكون بإمكانها سرد تاريخها الخاص وإدراك المعوقات التي وقفت في طريق التأمل الذاتي، ولا يمكن الوصول إلى الوضع النهائي لسيرورة التكون إلا عندما تتذكر الذات تطابقاتها واغتراباتها، تموضعاتها المقسورة والتأملات المكتسبة، من حيث الطرق التي تأسست عليها هذه الذات، وحده تاريخ تطور الطفولة المبكرة المعمم نسقيًا والمؤسس بمقتضى ما وراء علم النفس، مع أشكال التطور النموذجية، يضع الطبيب في الوضع الذي يسمح له بأن يركب المعلومات المستقاة بصورة مجزأة ومقطعة الأوصال في محادثة التحليل، ذلك أنه يعيد تكوين ثغرات التذكر، وأن يكون بإمكانه استباق تجربة التأمل فرضيًا، حيث يكون المريض غير قادر على خوضها، وهو يتصور اقتراحات تفسير لتاريخ لا يستطيع المريض سرده: بطبيعة الحال لا يمكن التحقق فعليًا من صحة هذه الاقتراحات إلا من خلال أن المريض يتقبلها، ويسرد تاريخه الخاص بمساعدتها، أما حالة التفسير فتثبت جدارتها فقط نتيجة للاستمرار الناجح لسيرورة التكون المقطوعة.

التفسيرات العامة لها وظيفة خاصة بين الذات الباحثة وبين مجال الموضوع المبحوث، ففي الوقت الذي تشتمل فيه النظريات على أقوال حول مجال موضوع ما، تبقى بالنسبة إليه مجرد أقوال خارجية، فأما صدقية التفسيرات العامة فتتعلق بأن الأقوال حول مجال الموضوع يجب أن تُطبق من قبل "الموضوعات" وبالتالي من قبل الأشخاص المعنيين ذاتهم على ذاتهم، المعلومات الخاصة بالعلوم التجريبية العادية لها معنى فقط بالنسبة إلى المشاركين في سيرورة البحث، ومن ثم بالنسبة إلى أولئك الذين يستخدمون هذه المعلومات: في كلتا الحالتين تُقاس صدقية المعلومات فقط على مستويات الحسم والإلزام التجريبي، فهي تعرض معارف تمت تجربتها من خلال تطبيق الحقيقة الفعلية على الموضوعات، إلا أنها لا تصح بطبيعة الحال إلا من أجل الذوات، أما الرؤى التحليلية بالمقابل فلا تتمتع بالصدقية إلا بعد أن يكون قد تم قبولها من قبل المحلَّل من حيث أنها معارف، لأن الإحكام التجريبي للتفسيرات العامة لا يتعلق بالملاحظة المتحكم بها وبتواصل متبادل بين الباحثين، وإنما فقط بالتأمل الذاتي المحقق وبالتواصل المتبادل بين الباحث و"موضوعه".

قد يعترض أحد ما بالقول بأن الصدقية التجريبية للتفسيرات العامة مثلها مثل صدقية النظريات العامة يتم تعينها من قبل تطبيقات متكررة على شروط انطلاقة واقعية، وأن هذه الصدقية ما دامت قد حظيت بالبرهان فإنها أصبحت ملزمة بالنسبة إلى الذوات جميعًا التى تكون المعارف متاحة لها، هذه الصياغة الصحيحة تغطى الفرق النوعى: ويبقى تطبيق المسلمات على الحقيقة الفعلية فى حال اختبار النظريات من خلال الملاحظة (وبالتالى فى دائرة وظائف الفعل الأداتى) قضية الذات الباحثة، فى حال اختبار التفسيرات العامة من خلال التأمل الذاتى (وبالتالى فى إطار تواصل بين الطبيب والمريض) يتحول الاستخدام إلى تطبيق ذاتى لموضوع البحث المشترك فى سيرورة المعرفة، يمكن لسيرورة البحث أن تؤدى فقط عبر تحول فى الاستقصاء الذاتى للمريض إلى معلومات تمتلك الصلاحية، والنظريات لا تصدق إلا إذا كانت صالحة بالنسبة إلى الجميع الذين يمكن أن يحتلوا موقع الذات الباحثة، أما التفسيرات العامة فتملك صلاحيتها عندما تصلح بالنسبة إلى الذات الباحثة وبالنسبة إلى الجميع الذين يمكن أن يحتلوا موقعها بالمقدار ذاته الذى يتعرف فيه ذواتهم أولئك الذين جُعلوا موضوعًا لتفسيرات مفردة، لا يمكن للذات أن تستقى معرفة من موضوع ما دون أن تكون هذه المعرفة قد أصبحت معرفة موضوع ويكون الموضوع قد تحرَّر من خلالها ليصير ذاتًا.

هذا التشكيل ليس بغريب، كل تفسير صائب بما فى ذلك ما يخص علوم الروح إنما هو ممكن فقط فى لغة مشتركة بين المفسر وموضوعه، ذلك لأن هذا التفسير ينتج من جديد مشاركة تفاهم مختلفة، ومن هنا يجب أن تمتد صدقيته لتشمل الذات والموضوع، بطبيعة الحال لدى موقع الفكرة بالنسبة إلى التفسيرات العامة لسيرورات التكون نتائج لا نجدها فى التفسيرات الخاصة بعلوم الروح، التفسيرات العامة تتقاسم مع النظريات العامة المطلب اللاحق بالسماح بإيضاحات سببية وبتكهنات مشروطة، لكن بخلاف العلوم التجريبية الصارمة لا يتمكن التحليل النفسى من الوفاء بهذا المطلب على أساس فعل واضح منهجى لمجال موضوع من مستوى الأقوال النظرية، ولهذا نتائج بالنسبة إلى بناء لغة التفسير أولاً، ثم بالنسبة إلى شروط الاختبار التجريبى ثانيًا وأخيرًا بالنسبة إلى منطق الشرح ذاته ثالثًا.

مثل التفسيرات بصورة إجمالية، تبقى التفسيرات العامة أسيرة بُعد اللغة المتداولة، فهى من الناحية النسقية قصص تعميمية، لكنها تبقى تاريخية، والعرض التاريخى يستخدم الأقوال السردية، وهى تدعى سردية لأنها تعرض الأحداث من حيث أنها

عناصر قصص[٨٨]، نحن نشرح حدثًا ما سرديًا عندما ندلل على الكيفية التى تكون فيها الذات متورطة فى قصة ما، فى كل قصة تظهر أسماء أفراد لأن المسألة تدور بصورة مستديمة حول تغيرات حال ذات ما أو مجموعة من الذوات التى تفهم بعضها البعض على أساس الانتماء المشترك، على أن وحدة القصة تمنح من خلال هوية أفق توقع قابل لأن يكون ملكاً لهذه الذوات، القصة تخبر بالتالى عبر التأثير الذى يغير الحال لأحداث تم اختبارها ذاتيًا، وتدخل فى عالم الحياة لتأخذ أهمية بالنسبة إلى الذوات الفاعلة، وهذه الذوات بدورها يجب أن يكون بإمكانها فهم ذاتها وفهم عالمها فى مثل هذه القصص، الأهمية التاريخية للأحداث ترجع تضمنا ودائماً إلى علاقة المعنى لتاريخ حياة متماسك من خلال هوية الأنا أو علاقة معنى تاريخ جمعى متعين من خلال هوية مجموعة، ولذلك يبقى العرض السردى مشدوداً إلى اللغة المتداولة: لأن تأملية Reflexivität اللغة المتداولة وحدها تمكن من الإبداع بشكل لا محيد عنه عما هو فردى فى التعبيرات العامة[٨٩].

كل قصة إنما هى قصة من نوع خاص لأنها تمثل علاقة مفردنة، وكل عرض تاريخى يتضمن مطلب الفرادة المطلقة، ويجب بالمقابل على كل تفسير عام أن يكسر هذا القيد التاريخى على الرغم من أنه لا يغادر مستوى العرض السردى، لديه شكل قصة لأنه ينبغى أن يكون فى خدمة الذوات من أجل إعادة تكوين تاريخ الحياة الخاص فى صورة سردية، لكنه لا يستطيع أن يكون سوى صفحة بالنسبة إلى كثير من مثل هذه القصص لأنه لا ينبغى فقط أن يصح من أجل حالة فردية، إنه تاريخ معمم نسقيًا لأنه يعطى الترسيمة من أجل قصص كثيرة بمسارات بديلة قابلة للتكهن بها، على الرغم من أن كل قصة من هذه القصص يجب أن يكون بإمكانها الظهور وهى تطلب العرض البيوغرافى لما قد أصبح فرديًا، كيف يمكن أن يكون مثل هذا التعميم ممكناً؟ فى أية قصة حتى ولو كانت معممة مسبقًا يوجد ما هو عام مخبأ فيها لأنه من أية قصة يستطيع آخر أن يختار منها ما هو نموذجى، والقصص تفهم قبل كل شىء على أنها أمثلة كلما كانت تشتمل على ما هو نموذجى، ومفهوم النموذج يدلل هنا على كيفية قابلية الترجمة: تكون قصة ما نموذجية فى موقف معطى ومن زاوية جمهور محدد إذا كان "الفعل" يمكن حله بسهولة من علاقته بها وبالتالى يمكن نقله إلى آخرين أى إلى علاقات حياة مفردنة، يمكن لنا أن نطبق الحالة "النموذجية" على الحالة الخاصة: ونحن

[٨٨] دانتو: الفلسفة التحليلية للتاريخ. كامبردج ١٩٦٥ ص١٤٣ وما بعدها.

[٨٩] المصدر السابق ص ٦.

ذاتنا الذين نجرى التطبيق و نجرد ما هو قابل للمقارنة مما هو مختلف وأن نضفى العيانية ثانية على النموذج المسحوب ضمن ظروف الحياة المحددة لحالتنا الخاصة.

هكذا يتصرف الطبيب الذى يعيد تكوين تاريخ حياة المريض بمساعدة مادة معطاة، وهكذا يتصرف المريض ذاته، عندما يسرد تاريخ حياته حتى فى مراحلها المنسية حتى اللحظة، بمساعدة المخطط المعروض عليه، والاثنان لا يتوجهان بطبيعة الحال طبقاً لمثال محدد، وإنما طبقًا لمخطط محكم، فى التفسير العام تفتقد الخصائص الفردية للمثال، ومن هنا فإن خطوة التجريد قد تحققت، وما على الطبيب و المريض إلا أن يقوما بالخطوة التالية التى هى التطبيق، والتعميم النسقى ينحصر فى أن التجارب الهرمنوطيقية السابقة تم التجريد من قصص نموذجية كثيرة من زاوية حالات فردية كثيرة، التفسير العام لا يشتمل على أسماء أفراد وإنما فقط على أدوار مجهولة، فهو لا يشتمل على حالات محسوبة، وإنما على وضعيات متكررة وعلى نماذج فعل، وهو لا يشتمل على استخدام لغوى اصطلاحى وإنما على مجموعة كلمات معيارية، وهو لا يعرض حدثاً نمطياً يصف فى مفاهيم أنماط المخطط من أجل فعل بمتغيرات مشروطة، بهذه الطريقة يعرض فرويد عقدة أوديب كما يعرض حلولها، بمساعدة مفاهيم بنية مثل الأنا، والهو والأنا الأعلى (التى تم استقاؤها من تجارب الحديث التحليلى)، وبمساعدة الأدوار، الأشخاص ونماذج التفاعل (التى تنتج من بنية العائلة)؛ وأخيراً بمساعدة من آليات الفعل والتواصل (مثل اختيار الموضوع المطابقة والاستدخال.) لا يشير استخدام اللغة المتداولة التى أضفيت عليها المصطلحات إلى سوية تطور لعلم النفس خاضع *للصدفة*، جميع المحاولات التى أعطت ما وراء علم النفس شكلاً صارمًا ذهبت أدراج الرياح لأن شروط تطبيق التفسيرات العامة يستبعد إضفاء الشكلانية على اللغة المتداولة، المصطلحات المستخدمة فيها تخدم بالتالى تكوين بنية القصص، عن طريق هذه المصطلحات يتم الاتصال فيما بينها وبين لغة المريض المتداولة، عندما يتمم الاثنان الطبيب والمريض مخطط القص التحليلى ليصبح قصة مكتملة، وفى الوقت الذى يضعان فيه أسماء أفراد فى أدوار مجهولة ويكملان نماذج تفاعل لمشاهد سابقة، يطوران فى هذا المجال لغة جديدة تصل فيها لغة التفسير العام مع لغة المريض إلى التوافق.

هذه الخطوة تكشف التطبيق من حيث أنه ترجمة، وهذا يبقى لمدة طويلة محجوباً إلى أن تواجه اللغة المتداولة للنظرية بمصطلحاتها لغة المريض على الخلفية الاجتماعية المشتركة ذات المنشأ البورجوازى ونظام التعليم الثانوى، ومشكلة الترجمة تمثل مثل ذلك، عندما تكبر مسافة اللغة الاجتماعية و فرويد يريد ذلك وهذا يتجلى لدى مناقشة الإمكانية بأن التحليل النفسى يمكن أن يجد فى المستقبل انتشاراً جماهيرياً:

"ومن ثم تسند إلينا المهمة بأن نلائم تقنيتنا مع الشروط الجديدة، لا أشك إطلاقًا بأن صوابية افتراضاتنا السايكولوجية، تفعل فعلها حتى على من هم من غير المتعلمين، ولكن سوف يكون من الواجب علينا أن نبحث عن التعبير الأبسط والأكثر قابلية للفهم من أجل تعلمنا النظرى[٩٠]".

ومشاكل التطبيق التى تنتج فى مجال نظريات العلوم التجريبية ليست متشابهة إلا فى الظاهر فقط. وحتى لدى تطبيق الفرضيات القانونية على شروط المنطلق فإن الأحداث الفردية (هذا الحجر) التى يعبر عنها فى قضايا الوجود فى علاقة مع التعبيرات الكلية للقضايا النظرية، غير أن هذا التصنيف إنما هو غير إشكالى لأن الأحداث المفردة لا يمكن أن تكون ذات اعتبار إلا عندما تتحقق المحمولات العامة (هذا الحجر يصح ككتلة) لذلك يكفى أن نتبين فيما إذا كان الحدث المنفرد يماثل التحديد العملياتى الذى يتعين من خلاله التعبير النظرى، هذا الاستخدام العملياتى يتحرك بالضرورة فى إطار الفعل الأداتى، وهو لا يكفى لذلك من أجل استخدام التعبيرات النظرية للتفسيرات العامة، المادة التى تطبق عليها هذه التفسيرات لا تتكون من أحداث مفردة وإنما من تعبيرات رمزية لتاريخ حياة متشظى؟؟ وبالتالى من أجزاء مكونة لعلاقة مفردنة بطريقة نوعية، فى هذه الحالة تتعلق المسألة بتفهم هرمنوطيقى لهذا الذى يقدم المادة، فيما إذا كان عنصر تاريخ حياته يفسَّر بشكل كافٍ أم لا من خلال تعبير نظرى تم تقديمه، هذا الاستخدام الهرمنوطيقى يتحرك بالضرورة فى إطار تواصل يرتبط باللغة المتداولة، وهو لا ينجز ما ينجزه الاستخدام العملياتى، وفى الوقت الذى يتم فيه الحسم فيما إذا كانت الشروط التجريبية المعطاة يمكن أن تصلح كحالة تطبيق بالنسبة إلى النظرية و حيث تبقى الاشتقاقات النظرية دون أن تمس، فى هذا الوقت بجهد الاستخدام الهرمنوطيقى من أجل أن تُكمِّل خلفية القص للتفسير العام إلى عرض سردى للتاريخ الفردى، وشروط الاستخدام تحدد تنفيذ التفسير الذى يبقى محرراً على مستوى التفسير العام ذاته، والاشتقاقات النظرية تكون متوسطة من خلال التواصل مع الطبيب، غير أنها تبقى متروكة للمريض كى يقوم بها.

وما يتعلق بالخاصية المنهجية هو أن التفسيرات العامة لا تخضع لمعايير النقض ذاتها مثل النظريات العامة، عندما يزيِّف تكهن مشروط ومشتق من فرضية قانونية ومن شروط منطلق ينبغى أن تصبح الفرضية مدحوضة. نستطيع أن نختبر تفسيراً مماثلاً من حيث أننا نشتق تكوّنًا من واحدة من استنباطات واختبارات مريض ما،

[٩٠] المجلد الثانى عشر ص ١٩٢.

وباستطاعتنا أن نعطى لهذا التكون شكل تكهن مشروط، عندما يصح هذا التكهن يكون المريض قد أصبح في حالة تسمح له بأن يستعيد ذكريات محددة وأن يعكس قطعة محددة منسية من تاريخ حياته إضافة إلى أنه يتجاوز اضطرابات التواصل والسلوك، غير أن طريق التزييف في هذه الحالة ليس هو ذاته كما في النظريات العامة، لأنه عندما يرفض المريض تكونًا ما، لا يمكن عند ذلك أن ينظر إلى التفسير الذى اشتق منه هذا التكون، على أنه منقوض، تعود *مسلمات التحليل النفسى بالتالى إلى* شروط تعليق التجربة التى انطلاقًا منها يجب على هذه المسلمات أن تثبت صحتها: وتجربة التأمل هى المستوى الوحيد الذى يمكن على أساسه أن تصدق الفرضيات أو أن تتعرض *إلى* الإخفاق، عندما تخرج خارج المعادلة لا بد من وجود البديل بصورة دائمة: فإما أن يكون التفسير خاطئًا (بمعنى النظرية أو تطبيقها على حالة معطاة) وإما أن المقاومات الباقية المشخصة بشكل صحيح شديدة القوة، المستوى الذى يمكن أن تخفق فيه تكوّنات خاطئة لا تتطابق مع ملاحظة متحكم بها ولا مع تجربة تواصلية، على أن تفسير الحالة يثبت صحته فقط انطلاقًا من المتابعة الناجحة لسيرورة التكون وهذا يعنى انطلاقًا من التأمل الذاتى المتحقق وليس كما يقودنا سوء الفهم، انطلاقًا مما يقوله المريض ومن الكيفية التى يتصرف فيها، النجاح والإخفاق ليسا هنا كما فى إطار الفعل الأداتى أو فى إطار الفعل التواصلى، حيث كل واحد منهما قابل للملاحظة تبعًا لطريقته، واختفاء الأعراض لا يسمح بنهاية ملزمة: يمكن أن يعوض عنها من خلال أعراض أخرى خالية من الملاحظة كما فى تجربة التفاعل، والعرض ذاته مرتبط أساسيًا بالمعنى الذى يملكه بالنسبة إلى الذات المقاومة، وهو مندمج فى علاقة الموضعة الذاتية والتأمل الذاتى، و بمعزل عن ذلك لا يملك قوة تصديق أو تزييف، وفرويد على وعى بهذه الصعوبة المنهجية وهو يعلم بأن "لا" المحلّل الذى يرفض التكون المقترح، إنما تحتمل معانى متعددة.

"فى حالات نادرة تتبدى المسألة كأنها تعبير رفض محق، بخلاف ذلك إذ كثيراً ما تكون تعبير مقاومة استدعيت من خلال مضمون التكون المبلَّغ، كما أن عامل آخر من عوامل الموقف التحليلى المعقد، "لا" المريض لا تدلل على شىء بالنسبة إلى صحة التكون وإن كانت تتقن بشكل جيد هذه الإمكانية، ولأن كل واحد من قبل هذا التكون إنما هو غير كامل، ويتضمن قطعة صغيرة من مسار الأحداث المنسى، نجد أنفسنا أحراراً فى أن نفترض بأن المحلل لا ينكر حقيقة ما أبلغ به، وإنما يقيم تناقضه من القسم الذى لم يكشف بعد، وهو حسب القاعدة يعبر عن موافقته عندما يكون قد بلَّغ الحقيقة بكاملها، وهى تكون فى الغالب شديدة الاستفاضة، والتغير الأكيد الوحيد لكلمة "لا" إنما هو عدم

الاكتمال، التكون لم يُقَل له بالتأكيد كل شيء، وما ينتج عن ذلك هو أن المرء لا يمكن له أن يستقى إلا قليلاً من نقاط الارتكاز من التعبيرات المباشرة للمريض طبقًا لاختبار التكون، فيما إذا كان المرء قد حزر بشكل صحيح أم بشكل خاطئ، وما هو أكثر أهمية هو أن الأنواع غير المباشرة هي التي تمنح الصدقية[٩١]".

يفكر فرويد في *التداعيات العيانية المؤكدة للحالم الذي يعيد تقديم قطع منسية من النص أو ينتج أحلاماً جديدة*، من جهة ثانية يطرح الشك نفسه فيما إذا لم تكن الأحلام قابلة للتأثر من خلال إيحاءات الطبيب المعالج:

> "عندما يأتي الحلم بمواقف يمكن تفسيرها انطلاقًا من مشاهد من ماضي الحالم يصبح السؤال ذا أهمية خاصة عما إذا كان التأثير الطبي مشاركًا في مضامين الحلم، على أن السؤال يصبح أكثر إلحاحًا لدى ما يسمى بالأحلام المؤكدة التي تصل متأخرة إلى التحليل، لدى بعض المرضى لا يمكن للمرء أن يعثر على أحلام أخرى، فهم لا يعيدون إنتاج تجاربهم المنسية من مرحلة طفولتهم إلا بعد أن يكون المرء قد كوّن التجارب ذاتها من الأعراض، الخواطر، والتلميحات وأبلغها إليهم، وهذا ما يعطي الأحلام المصدِّقة التي يمكن أن يقول الشك ضدها بأنها لا تملك قوة برهان كافية لأن تخيلها تم نتيجة لتحريض الطبيب بدلاً من أن تظهر إلى النور من صميم لا وعي الحالم، لا يستطيع المرء أن يتهرب من تحليل هذا الموقف المتِّعدد المعاني، لأنه عندما لا يفسر المرء في حالة هؤلاء المرضى، يكوِّن أو يخبر، فلن يجد الطريق إلى ما هو مكبوت لديهم[٩٢]".

إنَّ فرويد على قناعة بأن إيحاء الطبيب يجد حدوده من حيث أنه لا يمكن أن تتأثر به آلية تكون الحلم ذاته، على أن الموقف *التحليلي* لا يعطي فقط لكلمة "لا" التي ينطق بها المريض أهمية خاصة وإنما أيضًا لكلمة "نعم"، وأيضًا الموافقة لا يستطيع الطبيب أن يقبلها مجانًا، بعض المنتقدين يتهمون المحلِّل بأنه ينتج تفسيراً آخر مغايراً للتفسير الملزم لتاريخ الحياة حتى الآن عن طريق إقحام المريض بمصطلحات جديدة[٩٣]، يقول فريد مقابل ذلك بأن موافقة المريض ليس لها أهمية مختلفة بالنسبة إلى اختبار التكون تمامًا مثل اعتراضه.

[٩١] المجلد السادس عشر ص ٤٩.
[٩٢] المجلد الثالث عشر ص ٣٠٧.
[٩٣] ماكينتر "اللاواعي" ص ١٢٢.

"إنه لمن الصحيح أننا لا نأخذ "لا" المريض على أنها ذات قيمة كاملة، وبصورة أقل أيضًا نمنح الصلاحية لكلمة "نعم"، ليس من المنطقي أن نُتهم أننا نعيد تفسير تعبيراته في الحالات جميعًا ونضعها في مجال الموافقة، لا تسير الأمور هكذا حقيقة ببساطة، ونحن لا نتخذ قراراتنا بهذه السهولة، كلمة "نعم" المباشرة التي ينطق بها المريض إنما هي متعددة المعاني، ويمكن أن تشير حقيقة إلى أنه يعترف بالتكون المقدم إليه على أنه صحيح، و قد يكون لا معنى له أو أننا يمكن أن ندعوه بشكل من أشكال النفاق، في الوقت الذي يكون مريحًا لمقاومته إخفاء الحقيقة غير المكتشفة من خلال مثل هذه الموافقة، وليس لهذه "النعم" أهمية إلا إذا اتبعتها موافقات مباشرة، أي عندما ينتج المريض ذكريات جديدة مرتبطة مباشرة بهذه النعم التي نطق بها، وسيكون من شأن هذه الذكريات أن تكمل التكون وتوسع من مداه، وفي هذه الحالة وحدها نعترف بهذه النعم، ونرى فيها إنجازًا تامًا للنقطة المعينة[٩٤]".

وحتى الموافقة غير المباشرة من خلال التداعي لها قيمة نسبية إذا ما نظر إليها من حيث أنها معزولة عن غيرها، يصر فرويد بحق على أن مسار التحليل وحده هو الذي يستطيع أن يقرر قابلية استخدام أو عدم قابلية استخدام التكون، سياق سيرورة التكون وحده يملك بالكامل قدرة تأييدية أو تزييفية[٩٥].

يمكن لاختبار الفرضيات وحده أن يتبع القواعد في حالة التفسيرات العامة، تلك القواعد التي تناسب الموقف الاختباري وهي وحدها التي تضمن الموضوعية الصارمة، ومن يطالب بالمقابل بأن التفسيرات العامة تُعالَج مثل تفسير النصوص اللغوية أو مثل النظريات العامة وتخضع إلى المعيار القادم من الخارج، سواء أكان من خارج اللعب اللغوي الوظائفي أو من خارج الملاحظة المراقبة، فإنه يضع نفسه خارج بُعد التأمل الذاتي الذي فيه وحده يمكن أن يكون معنى ما لأقوال التحليل النفسي.

أما الخاصية الأخيرة لمنطق التفسيرات العامة فتنتج من ارتباط الفهم الهرمنوطيقي مع الشرح السببي: فالفهم ذاته يستقي قوة توضيحية، والحالة التي يمكن أن تأخذ فيها التكوينات شكل فرضيات شارحة من زاوية الأعراض، تشير إلى الغرابة مع

[٩٤] المجلد السادس عشر ص ٤٩.

[٩٥] باختصار نحن نسلك حسب نموذج المرشد المعروف أو نموذج خادم المنزل الذي لديه الجواب ذاته على كل الأسئلة والاعتراضات: "نتيجة للمعطيات سوف يصبح كل شيء واضحاً"

أسلوب العمل السببى التحليلى، أما الحالة التى يكون فيها التكوين ذاته تفسيراً، وسوية الاختبار تكون فعل التذكر وموافقة المريض، فإنها تشير فى الوقت ذاته إلى الاختلاف مع أسلوب العمل السببى التحليلى وإلى قرابة مستمرة وأكيدة مع أسلوب العمل الهرمنوطيقى الشارح، يتبنّى فرويد هذا السؤال فى توجه طبى فى الوقت الذى يتساءل فيه عما إذا كان من الممكن أن يدعى التحليل النفسى جدياً بالمعالجة السببية، أما إجابته فتعانى من الانقسام، إذن السؤال يبدو بالنسبة إليه خاطئًا من أساسه:

" إلى المدى الذى لا تضع فيه المعالجة التحليلية إزالة الأعراض مهمةً تاليةً لها، فإنها تتصرف كأنها معالجة سببية، من زاوية أخرى نستطيع أن نقول بأنها ليست كذلك، لقد تتبعنا بالتالى التسلسل السببى طويلاً عبر الكبت إلى مواطن الغريزة، شدتها النسبية فى التكون وفى انحرافات مسار تطورها، ونفترض جدلاً أن شيئًا ما ممكن لنا على الطريقة الكيماوية لكى يتدخل فى غمرة هذه الحركة، و نرفع من كمية اللبيدو المتوفرة لدينا ونقلل منها، أو نقوى دافعًا على حساب دافع آخر، وهكذا إن صح الأمر ستكون تلك معالجة سببية بالمعنى الخاص، لذلك فإن على تحليلنا أن يحققها فى أعمال الكشف التمهيدية التى لا غنى عنها، عن التأثير فى أحداث اللبيدو لا يمكننا الحديث فى هذا الوقت كما تعلمون، ونحن نهاجم فى معالجتنا النفسية فى موقع آخر فى هذه العلاقة، ليس مباشرة جذور الظاهرات البادية لنا، وإنما نصل إلى ما هو أبعد من الأعراض إلى موقع أصبح بالنسبة إلينا متاحًا من خلال علاقات شديدة الغرابة[٩٦]."

تدلل مقارنة التحليل النفسى بالتحليل الكيماوى الحيوى على أن فرضيات التحليل النفسى لا تشمل العلاقات السببية للأحداث التجريبية البادية للعيان، وإلا سيجرى إصلاح المعلومات العلمية بالنسبة إلينا هنا كما هناك لتغير موقع معطى عن طريق المضاربة، لا يعترف لنا التحليل النفسى بقوة تحكم تقنى فى النفس المرضية التى يمكن أن تكون قابلة للمقارنة مع قوة التحكم الكيميائى الحيوى على العضوية المريضة، ومع ذلك فهو يحقق أكثر من مجرد معالجة أعراض لأنه حتى عندما لا يتناول علاقات سببية على مستوى الأحداث الفيزيائية يدرك جيداً العلاقات السببية فى موقع "أصبح متاحًا من خلال علاقات شديدة الغرابة،" إنه بالتالى ذلك الموقع الذى تشكل فيه اللغة والسلوك

[٩٦] المجلد الحادى عشر ص ٤٥٢.

مرضًا من خلال سببية رموز منقسمة ودوافع مكبوتة، مع هيجل نستطيع أن ندعو هذا الموقع سببية القدر بخلاف سببية الطبيعة، لأن العلاقة السببية بين المشهد الأصلى، المقاومة والعرض ليست مترسخة كقانونية الطبيعة فى لا متغير الطبيعة وإنما فقط بنماء طبيعى فى لا متغير تاريخ الحياة الممثل من خلال الوسواس التكرارى، ولكن قابل للتفكك من خلال قوة التأمل.

الفرضيات التى نستنبطها من التفسيرات العامة لا تعود مثل تلك التى تخص النظريات العامة إلى الطبيعة وإنما إلى الحيز الذى أصبح من خلال التموضع الذاتى طبيعة ثانية: أى إلى ما هو "غير واعٍ" هذا المصطلح ينبغى أن يشير إلى طبقة كل القسريات المحركة والمستقلة مقابل سياقها التى تنطلق من مراكز الحاجة غير المسموح بها اجتماعياً والتى يمكن البرهان عنها فى العلاقة السببية بين واقع الإخفاق الأصلى من جْهة وبين أساليب الحديث وأساليب السلوك من جهة ثانية، نقل دافعية الفعل السببية لهذا الأصل إنما هو مقياس اضطراب وانحراف سيرورة التكوّن، فى الوقت الذى تترك الطبيعة تعمل من أجلنا فى التحكم التقنى فى الطبيعة على أساس معرفتنا الخاصة بالعلاقات السببية يصادف الإدراك التحليلى سببية اللاوعى: المعالجة لا تقوم مثل المعالجة السببية للطب الجسدى بالمعنى الضيق على استخدام العلاقات السببية المعروفة، التى تم كشفها وهى مدينة فى فاعليتها إلى تجاوز العلاقات السببية ذاتها، وعلى أية حال فإن ما وراء علم النفس يشتمل على مسلمات حول آلية المقاومة، "انقسام الرموز، كبت الدوافع، وحول أسلوب العمل المتمم للتأمل الذاتى، إذن فرضيات تشرح نشوء وتجاوز سببية القدر، ولهذا فإن الفرضيات الأساس لما وراء علم النفس حول بنية اللغة والفعل ستكون فى هذه الحال نظير الفرضيات القانونية للنظريات العامة، ولقد طوِّرت على المستوى ما وراء النظرى، وليس لهذا السبب صفة الفرضيات القانونية العادية.

من شأن مفهوم سببية الوعى أن يجعل التأثير العلاجى "للتحليل" قابلاً للفهم، كلمة لم يجتمع فيها مصادفةً النقد كمعرفة والنقد كتغيير، ونتائج النقد العملية المباشرة لا تستهدف تحليلاً سببياً إلا من خلال أن العلاقة التجريبية التى يتناولها، إنما هى فى الوقت ذاته علاقة قصدية يمكن أن تؤسس وتفهم على أساس قواعد نحوية، يمكن لنا أن ندرك تكونًا ما يعرضه الطبيب على المريض على أنه قبل كل شيء فرضية شرح مستنبطة من تفسير عام ومن شروط إضافية؛ لأن العلاقة السببية المفترضة توجد بين موقف الصراع فى الماضى وبين الاستجابات المكررة قسرياً فى الحاضر (الأعراض)،

من حيث المضمون تعود الفرضية إلى العلاقة التى تتحدد من خلال الصراع، مقاومة الرغبة المسببة للصراع، انقسام رمز الرغبة، الإشباع، تعويض الرغبة الخاضعة للرقابة، تكون العرض والمقاومة الثانوية، تصاغ العلاقة السببية فرضيًا كعلاقة معنى قابلة للفهم هرمنوطيقيًا، هذه الصياغة تحقق فى الوقت ذاته شروط فرضية سببية وشروط تفسير (من زاوية نص مشوه من خلال الأعراض،) وفهم هرمنوطيقا الأعماق يأخذ وظيفة الشرح، وهو يثبت جدارته كقوة شرح فى التأمل الذاتى الذى يتجاوز موضعة مفهومة ومشروحة في الوقت ذاته: وهذا هو الإنجاز النقدى الذى جاء به هيجل تحت عنوان الإدراك.

يختلف الفهم التفسيرى طبقًا للشكل المنطقى عن الشرح المُصاغ حسب العلوم التجريبية الصارمة فى نقطة حاسمة، الاثنان يستندان إلى الأقوال السببية التى تستقى من قضايا كلية بمساعدة شروط إضافية ومن تفسيرات مستنبطة (متغيرات مشروطة) أو من فرضيات قانونية، الآن يبقى مضمون قضايا نظرية لا يمس من قبل تطبيق عملياتى على الواقع الفعلى؛ فى هذه الحال نستطيع أن نقيم الشروح على قوانين خالية من السياق، فى حال التطبيق الهرمنوطيقى تترجم القضايا النظرية إلى العرض السردى لتاريخ فردى لدرجة أن القول السببى لا يمكن أن يتحقق دونما هذا السياق، لا تستطيع التفسيرات العامة أن تؤكد تجريد تطلبها بالصدقية الكلية لأن استنباطها يتعين إضافة من خلال السياق: تختلف الشروح السردية بشكل صارم عن الشروح الاستنتاجية من خلال أن الأحداث أو الحالات التى من أجلها تؤكد الشروح السردية علاقة سببية، تختبر لدى التطبيق تعينًا متواصلاً، لهذا السبب لا تسمح التفسيرات العامة بشروح خالية من السياق[٩٧].

[٩٧] إضافة إلى ذلك: دانتو – الفلسفة التحليلية للتاريخ – المجلد العاشر والحادى عشر ص ٢٠١ .

١٢- التحليل النفسى ونظرية المجتمع

اختزال نيتشه لمصالح المعرفة

لقد فهم فرويد علم الاجتماع بكونه علم نفس تطبيقى[٩٨]، وفى أعماله المتعلقة بنظرية الثقافة اقتربت محاولاته مما يقوم به عالم اجتماع، إنها أسئلة التحليل النفسى التى دفعت به إلى مجال نظرية المجتمع.

يستخدم المُحلِّل المفهوم السابق للطبيعية والانحراف عندما يفهم اضطرابات التواصل واضطرابات السلوك وكذلك اضطرابات الأعضاء على أنها "أعراض"، إلا أن هذا المفهوم يتعين فى الحقيقة ثقافياً، ولا يمكن أن يتحدد بالإشارة إلى حالة ثابتة:

"لقد تعرفنا بأن فصل المعيار النفسى الطبيعى عن الحالة غير الطبيعية إنما هو علمياً غير قابل للتحقق، حيث أن هذا الفصل ليس له إلا قيمة اصطلاحية على الرغم من أهميته العملية[٩٩]".

ولكن عندما يجب أن يصح فى كل مرة شىء ما على أنه سيرورة تكون طبيعية أو منحرفة متعينة فقط حسب مقياس الإطار المؤسساتى لمجتمعٍ ما، عند ذلك يمكن لهذا المجتمع عموماً، و مقارنة مع ثقافات أخرى، أن يكون من حيث الإمكان فى حالة مرضية، على الرغم من أنه يضع وحده مقياس الطبيعية بالنسبة إلى الحالة المفردة الملحقة به:

"فى حالة العصاب المفرد نستفيد كدليل أول من التضاد الذى يتميز فيه المريض عن محيطه المفترض على أنه "طبيعى"، مثل هذه الخلفية تسقط لدى الكتلة البشرية المصابة شىء مماثل، وبالتالى يجب أن تستحضر من مكان ما[١٠٠]".

وما يدعوه فرويد فى تشخيصه بالعصاب الجمعى يتطلب استقصاء يتجاوز معايير إطار مؤسساتى معطى، ويضع نصب عينيه تاريخ التطور الثقافى للنوع البشرى وبالتالى سيرورة الثقافة، و إضافة إلى ذلك ينبغى الاهتمام بمظور تاريخ التطور من خلال تفكير مستفيض ينطلق فعلاً من التحليل النفسى ذاته.

[٩٨] المجلد الخامس عشر ص ١٩٤.

[٩٩] المجلد السابع عشر ص ١٢٥.

[١٠٠] المجلد الرابع عشر ص ٥٠٥.

الحقيقة المركزية لمقاومة انفعالات الغريزة غير المرغوب فيها تدلل على صراع أساسي بين وظائف المحافظة على الذات التي يجب أن تُضمن تحت قسر الطبيعة الخارجية من خلال الجهد الجماعي للأفراد والمندمجين اجتماعياً من جهة، وبين القوة العارمة للطبيعة الداخلية، الحاجات الليبيدوية والعدوانية من جهة ثانية، أكثر من ذلك تشهد مؤسسة الأنا الأعلى التي تبنى على التطابقات المهملة مع توقعات الأشخاص المرجعيين الأوائل، بأن الأنا التي تتحكم بها رغباتها لا تُواجه مباشرة مع واقع الطبيعة الخارجية، الواقع الذي تصطدم به الأنا، والذي تظهر فيه انفعالات الغريزة الحافلة بالصراع ذاتها كمصدر للأخطار، إنما هو نظام حفظ الذات، وهو المجتمع الذي تُمثل متطلباته المؤسساتية مقابل الناشئة من خلال الوالدين، السلطة الخارجية التي يطول مداها في النفس الداخلية من خلال الأنا الأعلى يمكن تعليلها اقتصادياً:

> "إن دافع المجتمع الإنساني إنما هو في النتيجة النهائية دافع اقتصادي، ولأن هذا المجتمع لا يملك ما يكفي من وسائل العيش لكي يحفظ أعضاءه دونما عملهم، كان عليه أن يحدد عدد أعضائه، وأن يوجه طاقاته من الفاعلية الجنسية إلى العمل، إنها ضرورة الحياة الأبدية، الأولية والمستمرة حتى العصر الحاضر[١٠١]".

عندما يتحدد الصراع الأساسي من خلال شروط العمل المادي، ومن خلال الضعف الاقتصادي وبالتالي ندرة المواد، عند ذلك يكون الحرمان الذي سببه هذا النقص بمثابة كمية متغيرة تاريخياً، عندها يتعلق ضغط الواقع و ما يساويه من القمع الاجتماعي بدرجة التحكم التقني بقوى الطبيعة و كذلك بقدر متساوٍ بتنظيم استغلال هذه القوى وبتوزيع المواد المنتجة، كلما اتسع مدى قوة التحكم التقني، وكلما أصبح الضغط الاجتماعي أخف وطأة، كلما ضعفت رقابة الغريزة المقسورة من قبل نسق المحافظة على الذات، وبالتالي اشتدت منظمة الأنا ومعها المقدرة على التغلب عقلانياً على الحرمان، ولذلك فإنه من المنطقي أن نُقارن سيرورة التاريخ العالمي للجمعنة مع عملية التنشئة الاجتماعية للفرد، مادام الضغط الاجتماعي مهيمناً، ومازالت منظمة الأنا ضعيفة، فإن التنازل عن الغريزة لا يمكن أن يستحضر إلى حيز الواقع إلا من خلال قوى انفعالية، لذلك يجد النوع بالنسبة إلى مشكلة المقاومة حلولاً جماعية من شأنها أن تشبه الحلول العصابية على المستوى الفردي، الأوضاع ذاتها التي تدفع الفرد إلى العصاب تحرك المجتمع لإقامة المؤسسات، و ما يميز المؤسسات هو نفسه الذي يصنع

[١٠١] المجلد الحادي عشر ص ٣٢٢- ٢٦٨.

فى الوقت ذاته تشابهها مع الأشكال الباتالوجية، ومثل القسر الوسواسى من الداخل، فإن القسر المؤسساتى من الخارج يؤدى إلى إعادة إنتاج سلوك نمطى ممنوع من النقد ومتصلب نسبياً:

"لقد قدمت معرفة الأمراض العصابية للأفراد خدمات جلّى بالنسبة إلى فهم المؤسسات الاجتماعية الكبرى، لأن الوصاب بنفسه ينكشف كمحاولات حل فردى لمشكلات التعويض عن الرغبة، والتى ينبغى أن تحل اجتماعياً من خلال المؤسسات[١٠٢]".

من ذلك تنتج وجهة النظر الخاصة بتفسير الموروث الثقافى، ففيه تترسب المضامين الإسقاطية لتخيّلات الرغبة، التى تظهر إلى العلن المقاصد المقاوَمة التى يمكن أن تدرك كتصعيدات تمثل اشباعات احتمالية كما تحقق تعويضاً مسموحاً به عموماً من أجل تنازل ثقافى ضرورى:

"كل التاريخ الثقافى يشير فقط إلى الطرق التى يشقها الإنسان من أجل إلجام رغباته غير المشبعة، وذلك ضمن الشروط المتبدلة والمتغيرة ومن خلال التقدم التقنى للمنح والحرمان من جانب الواقع[١٠٣]".

هذا هو المفتاح الذى يقدمه التحليل النفسى من أجل نظرية مجتمع تلتقى من جهة مع إعادة التركيب الماركسى لتاريخ النوع بطريقة مفاجئة، ومن زاوية أخرى تظهر بطبيعة الحال وجهات نظر جديدة، وكما يفهم ماركس المجتمع فإن فرويد يدرك "الثقافة" على أنها ذلك الشىء الذى يرتفع من خلاله النوع الإنسانى فوق شروط الوجود الحيوانى، إنها منظومة المحافظة على الذات التى تحقق وظيفتين اثنتين: التأكيد ضد الطبيعة، وتنظيم علاقات الناس فيما بينهم[١٠٤]، ومثل ماركس يميز فرويد، ولو كان ذلك تحت اسم آخر، قوى الإنتاج التى تشير إلى وضع التحكم التقنى بسيرورات الطبيعة عن علاقات الإنتاج:

"الثقافة البشرية وأعنى بذلك كل ما ارتفعت به الحياة البشرية فوق شروطها الحيوانية، وكل ما تميّزت به عن حياة الحيوانات علماً أننى أرفض أن أفصل بين الثقافة والمدنية هذه الثقافة تظهر للمراقب معرفة

[١٠٢] المجلد الثامن ص٤١٦.
[١٠٣] المجلد الثامن ص ٤١٥.
[١٠٤] المجلد الرابع عشر ص ٤٤٨ وما بعدها.

جانبين اثنين، فهي تشتمل من جهة على كل المعرفة والمقدرة اللتين اكتسبهما الإنسان من أجل أن يسيطر على قوى الطبيعة و يستغل موادها لإشباع الحاجات البشرية، كما تشتمل من جهة ثانية على كل المؤسسات الضرورية من أجل تنظيم علاقات الناس ببعضهم البعض، وبصورة خاصة من أجل تنظيم توزيع المواد التى تم الحصول عليها، الاتجاهان الاثنان للثقافة ليسا مستقلين عن بعضهما البعض، أولاً لأن علاقات الناس المتبادلة فيما بينهم تتأثر بعمق من خلال مدى إشباع الغريزة الذى تتيحه المواد الموجودة تحت التصرف، ثانيًا لأن الإنسان ذاته يتحول إلى آخر عندما تتحول العلاقة إلى بضاعة، إلى الحد الذى يستخدم فيه هذا الآخر قوة العمل لديه أو يأخذه كموضوع جنسيٍ، وثالثًا لأن كل فرد إنما هو احتمالاً عدو للثقافة التى ينبغى أن تكون اهتمامًا إنسانا عامًا[١٠٥]".

التحول الأخير الذى يرى أن كل فرد إنما هو احتماليًا عدو للثقافة، يدلل على الاختلاف ما بين فرويد وماركس، ماركس يدرك الإطار المؤسساتى من حيث أنه تنظيم للمصالح موضوع مباشرة فى نسق العمل الاجتماعى تبعًا لعلاقة التعويضات الاجتماعية والأعباء المفروضة، وقوة المؤسسات تشير لهذا السبب بأن هذه المؤسسات تمثل على الدوام توزيعًا مشوهًا للتعويضات والأعباء، مؤسسًا على القوة ومرتبطًا بالنوعية الطبقية، يدرك فرويد بالمقابل الإطار المؤسساتى بالعلاقة مع قمع انفعالات الغريزة، الذى يجب أن يُفرض فى نسق المحافظة على الذات و مستقلاً عن أى توزيع للبضائع والمعاناة (مادام اقتصاد الندرة يطبع على كل استمتاع ذو خاصية قمعية ؟؟سمة التعويض):

"والغريب أن الناس على قلة إمكانية وجودهم فى العزلة هم بالتأكيد ضحايا ما تحملهم إياه الثقافة لجعل الحياة المشتركة ممكنة، وهذا ما يشعرون به من ضاغط شديد عليهم، يجب أن يُدافَع عن الثقافة ضد الفرد، منشآتها، مؤسساتها ووصاياها تضع نفسها فى خدمة هذه المهمة؛ وهى لا تهدف فقط إلى إنجاز وتوزيع مواد معينة بذاتها وإنما إلى المحافظة على هذه الاشياء، وعليها أن تحمى من الانفعالات العدائية للناس، و فى كل ما يخدم فى الانتصار على الطبيعة و إنتاج المواد

[١٠٥] المجلد الرابع عشر ص٢٢٦.

الضرورية، من السهل جداً تدمير الإبداعات الإنسانية، والعلم والتقنية التى بنتها، كما أن هذه الإبداعات يمكن أن تستخدم من أجل تدميرها[١٠٦]".

يضع فرويد المؤسسات فى علاقة أخرى كما فى مجال الفعل الأداتى، ليس العمل هو الذى يحتاج إلى التنظيم، وإنما القسر على العمل المقسم اجتماعياً:

"من المعروف بأن كل ثقافة إنما تقوم على قسر العمل وعلى التنازل عن الغريزة، ولذلك فإنها تستدعى لا محيد عن ذلك معارضة لدى المعنيين بهذه المطالب، وقد أصبح واضحاً أن المواد الضرورية ذاتها، ووسائل الحصول عليها والتنظيمات لتوزيعها لا يمكن أن تكون المسألة الجوهرية ولا الوحيدة فى مجال الثقافة، ذلك لأنها مهددة من خلال الرفض ونزعة التدمير لدى المشتركين فى الثقافة، إلى جانب المواد الضرورية تدخل الوسائل التى تخدم من أجل الدفاع عن الثقافة، وسائل القمع وأشياء أخرى ينبغى أن تنجح فى مصالحة الناس مع الثقافة وفى التعويض عن تضحياته، وفى النهاية يمكن لها أن توصف من حيث أنها الملكية الروحية للثقافة[١٠٧]".

الإطار المؤسساتى لنسق العمل الاجتماعى يوجد فى خدمة تنظيم العمل إلى المدى الذى تدور فيه المسألة حول التعاون وتقسيم العمل، وحول توزيع المواد، وبالتالى حول تثبيت الفعل العقلانى الهادف فى علاقة تفاعل، من شأن شبكة الفعل التواصلى أن تخدم الحاجات الوظيفية لنسق العمل الاجتماعى، غير أن هذا العمل يجب أن يدعم فى الوقت ذاته مؤسساتياً، لأن الحاجات المفسَّرة لا تجد كلها إشباعاً تحت ضغط الواقع، ولأن دوافع الفعل العارمة اجتماعياً لا يمكن أن تقاوَم كلها بالوعى، وإنما فقط بمساعدة القوى الانفعالية، والإطار المؤسساتى يتألف لذلك من معايير ملزمة لا تسمح فقط بحاجات مفسرة لغوياً، وإنما أيضاً توجهها، تحولها وتقمعها.

تقوم هيمنة المعايير الاجتماعية على المقاومة التى تلزم من جانبها إشباعات بديلة وتنتج أعراضاً، ما دامت مدينة إلى آلية غير واعية وليس إلى رقابة واعية، وهى تستقى مؤسساتياً السمة المترسخة والمهمة من خلال العصاب الجمعى، القسر المخفى والذى يعوض القسر المعلن للعقوبات العامة، فى الوقت ذاته يمكن أن يحول معالجة جزء من

[١٠٦] المجلد الرابع عشر ص ٣٢٧.

[١٠٧] المجلد الرابع عشر ص ٣٣١.

الإشباعات البديلة إلى شرعيات من أجل معايير صالحة، وتخيلات الرغبة الجماعية التى تعوض عن حرمانات الثقافة تبنى كتفسيرات للعالم وتستخدم كهيمنة عقلانية ، ذلك لأنها ليست خاصة، وإنما تقود على مستوى التواصل العالم ذاته إلى وجود منقسم و محروم من النقد، وهذا ما يسميه فرويد "الملكية النفسية للثقافة": صور العالم الدينية، الطقوس، المثل ومنظومات القيم، إبداع الأساليب والمنتجات الفنية، عالم التكونات الإسقاطية، وعالم الظاهر الموضوعى، باختصار: عالم "الأوهام"

إلا أن فرويد لم يكن قليل الحذر كى يختزل البناء الفوقى الثقافى فى ظواهر مرضية، الوهم الذى اتخذ هيئة موضوعية على مستوى الموروث الثقافى، كما هو الحال فى الديانة اليهودية المسيحية ليس فكرة ذهانية Wahnidee.

> "بالنسبة إلى الوهم يبقى من خصائصه أنه مشتق من الرغبات البشرية، وهو يقترب من هذه الزاوية من الفكرة الذهانية النفسية، وهو يتميز عنه بصرف النظر عن البناء المعقد للفكرة الذهانية، فيما يخص الفكرة الذهانية نذكر كشىء جوهرى التناقض مع الحقيقة الواقعية، ليس بالضرورة أن يكون الوهم خاطئًا، أى غير قابل للتحقيق أو متناقض مع الواقع[١٠٨]".

يُعد الإطار المؤسساتى للمجتمع واقعًا راسخًا بالنسبة إلى الفرد، والرغبات التى التى لا يمكن احتمالها فى الواقع، إنما هى غير قابلة للتحقيق وتحتفظ لهذا السبب بسمة تخيلات الرغبة التى تتحول من خلال المقاومة إلى أعراض، أو تُدفَع على طريق الإشباع البديل، أما بالنسبة إلى النوع بكامله فإن حدود الواقع قابلة للزحزحة بشكل كبير. ودرجة القمع الضرورى اجتماعياً تُقاس تبعًا للمدى المتغير لعالم التحكم التقنى بسيرورات الطبيعة، وهكذا يمكن للإطار المؤسساتى الذى ينظم توزيع الأعباء والتعويضات، ويثبت نظام السيطرة المضافة للحرمان الثقافى، أن يصبح مع التقدم التقنى أقل تماسكاً، وأن يحول بصورة متنامية إلى واقع أجزاء من الموروث الثقافى الذى له بداية مضمون إسقاطى وأن يحول تحديداً إشباعات احتمالية إلى اشباعات معترف بها مؤسساتيًا، "الأوهام" ليست مجرد وعىٍ خاطئ، مثلما عند ماركس الذى دعاها بالإيديولوجيا، لأن هذه الأوهام تحتوى على يوتوبيا، يمكن لهذا المضمون اليوتوبى، عندما يفتح التقدم التقنى الإمكانية الموضوعية لتخفيف القمع الضرورى

[١٠٨] المجلد الرابع عشر ص ٣٥٣.

اجتماعيًا ضمن المدى المطلوب مؤسساتيًا، أن يُحَل من خلطه مع ما هو ذهانى، وأيديولوجى، للوصول إلى شرعية سيطرة أجزاء فى الثقافة لا تستطيع القيام بوظائفها، و إلى نقد تشكيلات الهيمنة التى بدت عقيمة تاريخيًا.

فى هذه العلاقة يجد الصراع الطبقى موقعًا له، ما دامت منظومة الهيمنة التى تضمن أشكال القمع العامة والمفروضة بصورة متساوية على أعضاء المجتمع جميعًا، تدار من قبل طبقة اجتماعية، فإن هذه الأشكال ترتبط أيضًا بنوعية طبقية مع الحرمانات والإخفاقات العامة، وعلى المورثات الشرعية للسلطة أن تعوض جماهير الناس عن هذه الإخفاقات النوعية التى تتجاوز الحرمانات العامة، لذلك تكون الجماهير المقموعة منذ البداية متحررة من ارتباطها بالشرعيات التى أصبحت متشظية، و أن نقف موقفًا نقديًا فى المضامين اليوتوبية وضد الثقافة السائدة:

"لدى التحديدات التى تعود فقط إلى طبقات معينة من المجتمع، يعثر المرء على علاقات فظة لا يمكن تجاهلها بأى حال، إنه لمن المنتظر أن تنظر الطبقات التى فُرض عليها التخلف بعين الحسد إلى الطبقات المتميزة على أفضليتها، وسوف تعمل كل ما فى وسعها من أجل أن تتحرر من هذا الحرمان الزائد، وحيث لا يكون ذلك ممكنًا، يترسخ قدر متواصل من السخط داخل الثقافة يمكن أن يؤدى إلى أشكال خطيرة من التمرد، و لكن عندما لا تكون ثقافة ما قد حققت إرضاء عدد من المشتركين فيها يجعل قمع نسبة أخرى، ربما الأكثرية، شرطًا لها، وهذا هو حال الثقافات الحالية كلها، عند ذلك يمكننا أن ندرك أن هؤلاء المقموعين سوف يطورون عدائية عميقة ضد هذه الثقافة التى تتحقق من خلال جهودهم، وإن كانوا لا يحصلون من منتجاتها إلا على النزر اليسير... وغنى عن القول، أن ثقافة تترك عددًا كبيرًا من المشتركين فيها فى حالة سخط، سوف تدفع إلى التمرد، مثل هذه الثقافة لن يكون لها مستقبل كى تؤمن استمراريتها، كما أنها لا تستحق ذلك[١٠٩]".

لقد أطلق ماركس فكرة التكون الذاتى للنوع الإنسانى الخاص بتاريخ الطبيعة فى بعدين اثنين: كسيرورة إنتاج الذات، التى تُدفَع إلى الأمام من خلال الفعالية الإنتاجية لأعمال تخص المجتمع وتُختزَن فى قوى الإنتاج، وكسيرورة تكون تُدفع إلى الأمام من خلال فعالية الطبقات النقدية الثورية وتُختزَن فى تجارب التأمل، من جهة ثانية لم

[١٠٩] المجلد الرابع عشر ص ٣٢٣.

يستطع ماركس أن يقدم كشف حساب حول حالة ذلك العلم الذى كان يفترض أن يعيد تكوّن التكوّن الذاتى للنوع من حيث أنه نقد، لأن مفهومه المادى للتركيب من الإنسان والطبيعة بقى مقتصراً على الإطار المقولاتى للفعل الأداتى[١١٠]. فى هذا الإطار يمكن تسويغ معرفة الإنتاج ولكن ليس معرفة التأمل، وبصورة أقل نموذج الفعالية الإنتاجية من أجل إعادة تكون السلطة والإيديولوجيا، بالمقابل استقى فرويد من ما وراء علم النفس إطاراً لفعل تواصلى مشوه يسمح بإدراك نشوء المؤسسات، كما يسمح بإدراك أهمية الأوهام، أى السلطة والإيديولوجيا، استطاع فرويد التطرق إلى مجال لم يتبصره ماركس.

أدرك فرويد المؤسسات من حيث أنها سلطة بادلت على الدوام عنفًا خارجيًا شديد الوطأة مقابل قسرٍ داخلى لتواصل معكوس ومُحددٍ لذاته، وهذا القسر يفهم الموروث الثقافى طبقا لما هو مراقب دائماً، و اللاوعى الجمعى المتجه نحو الخارج، حيث توجه الرموز المحاصرة الدوافع المنشطرة بفعل التواصل، ولكن المدفوعة بلا توقف إلى سبل الاشباع الإحتمالى، إنها القوى التى تأسر الوعى بدلاً من الخطر الخارجي والعقاب المباشر من حيث أنها تضفى الشرعية على السلطة، وهي تمثل فى الوقت ذاته قوى التحكم التى يجب أن يحرر منها الوعى المأسور أيديولوجيا من خلال التأمل الذاتى، عندما تجعل قوة جديدة من قوى السيطرة على الطبيعة الشرعيات القديمة غير قابلة للتصديق.

لم يستطع ماركس أن يتبصر السلطة والإيديولوجيا على أنها تواصل مشوه، لأنه انطلق من الافتراض بأن الناس تميزوا عن الحيوانات عندما بدؤوا بإنتاج وسائل عيشهم، وكان ماركس متأكداً من أن النوع البشرى ارتفع فيما مضى فوق الشروط الحيوانية للوجود من خلال ، أنه تجاوز حدود الذكاء الحيواني، واستطاع أن يحوِّل السلوك المكيف إلى فعل أداتى، ومثل القاعدة الطبيعية للتاريخ يعينه لذلك التنظيم الجسدى النوعى للإنسان تحت مقولة العمل الممكن: الحيوان الذى يصنع أدوات، بالمقابل لم تكن نظرة فرويد تتجه نحو منظومة العمل الاجتماعى وإنما نحو الأسرة، وقد انطلق من الافتراض بأن الناس انفصلوا عن الحيوانات عندما تم لهم بنجاح أن يخترعوا أسلوب الاندماج الاجتماعى من أجل النوع المهدد بيولوجيًا الذى يحتاج إلى حضانة طويلة، كان فرويدعلى ثقة تامة بأن النوع الإنسانى ارتفع فوق شروط الوجود الحيوانية فقط من خلال أنه تجاوز حدود التجمعات الحيوانية واستطاع أن يحول

[١١٠] المصدر ذاته ص٧١ وما بعدها.

السلوك الذى توجهه الغريزة إلى فعل تواصلى، ومثل القاعدة الطبيعية للتاريخ يهم الإنسان لهذا السبب التنظيم الجسدى النوعى ضمن مقولة فائض الدافع وتعريفه الحيوان المثبط الغريزة والمتخيل فى الوقت ذاته، التطور المزدوج القمة للجنسية البشرية التى هى مقطوعة على مستوى الكبت الأوديبى من خلال مرحلة كمون، وكذلك دور العدوانية عند إقامة مؤسسة الأنا الأعلى، كل ذلك لا يسمح بظهور المشكلة الانثروبولوجية الأساسية لتنظيم العمل، وإنما بتطور المؤسسات التى تحل بصورة مستديمة الصراع بين فائض الدافع وبين قسر الواقع، لا يتبع فرويد بالدرجة الأولى وظائف الأنا تلك التى تنطلق فى إطار الفعل الأداتى على مستوى إدراكى، فهو يركز على نشوء الأساس الدافعى للفعل التواصلى، وما يعنيه هى أقدار قوى الدوافع الأولى على طريقة تفاعل محددة للناشئ مع محيطه من خلال بنية الأسرة، إنه المحيط الذى يبقى مرتبطاً به خلال مرحلة تربية طويلة.

عندما تتعين القاعدة الطبيعية للنوع البشرى جوهرياً من خلال فائض الدافع ومن خلال تبعية طفولية طويلة، وعندما يمكن إدراك إنتاج مؤسسات من علاقات تواصل مشوه على هذه القاعدة، عند ذلك تكتسب كل من السلطة والإيديولوجيا أهمية جوهرية أخرى، كما هو الحال لدى ماركس، من خلال ذلك يصبح منطق حركة التأمل ضد السلطة والإيديولوجيا الذى يأخذ بداياته من خلال التقدم فى منظومة العمل الاجتماعى (تقنية وعلم) قابلاً للإدراك، إنه منطق التجربة والخطأ منقولاً إلى مستوى التاريخ العالمى، ضمن شروط النظرية الفرويدية لا تمنح قاعدة الطبيعة وعداً بمعنى أن الإمكانية الموضوعية يمكن أن تُخلَق من خلال إطلاق قوى الإنتاج وتحرير الإطار المؤسساتى كاملاً من القمع، كما لا تستطيع أن تضعف مثل هذا الأمل من الناحية المبدئية، لقد بين فرويد اتجاه تاريخ النوع الذى يتعين فى الوقت ذاته من خلال سيرورة إنتاج الذات ضمن مقولات العمل، ومن خلال سيرورة تكون ضمن شروط تواصل مشوه: ينتج تطور القوى المنتجة فى كل مرحلة الإمكانية الموضوعية من جديد لكى تخفف من سلطة الإطار المؤسساتى "مُستبدلاً" الأسس بسبب الانفعالية الثقافية بأخرى عقلانية[١١١]"، كل خطوة على طريق تحقيق فكرة ما توضع بالتعارض مع تواصل مشوه بصورة شديدة تأخذ علامتها من خلال تغيير الإطار المؤسساتى ومن خلال تدمير الإيديولوجيا، والهدف هو: "التأسيس العقلانى لتعاليم الثقافة،" وبالتالى تنظيم العلاقات الاجتماعية طبقاً للمبدأ الذى يجعل صدقية كل معيار غنى بالنتائج سياسياً

[١١١] المجلد الرابع عشر ص٩٦٣.

مرتبطًا بإجماع محقق في تواصلٍ خالٍ من الهيمنة[١١٢]: غير أن فرويد يصر على أن كل جهد من شأنه أن يتبنى هذه الفكرة في الفعل ويشد من أزر التنوير النقدى والثورى، يُلزم بالنفي المتعين للمرض القابل للمطابقة بصورة جلية كما هو ملزم بالوعى العملي الافتراضي بأن يجرى تجربة يمكن لها أن تتعرض إلى الإخفاق.

تعود أفكار عصر الأنوار أساسًا إلى الأوهام الموروثة تاريخيًا، وعلينا لذلك أن ندرك أفعال هذا العصر على أنها محاولة من أجل اختبار مدى قابلية تحقق المضمون اليوتوبي للموروث الثقافي ضمن ظروف معطاة، بطبيعة الحال يطالب منطق التجربة والخطأ بتحديدات على مستوى العقل العملي الذى يستطيع منطق التحكم فى العلوم التجريبية أن يستغني عنه: لدى اختبار ما يُفترض فيه أن يختبر شروط "حد ممكن من المرض" لا يجوز أن يُجعَل من المخاطرة باشتداد المرض جزءًا مكونًا من تنظيم المحاولة ذاتها، من صميم هذا التفكير نتج تحفظ فرويد المشار إليه بحذر مقابل "تجربة الثقافة الكبرى المتبناة في الوقت الحاضر في الأرض الواسعة ما بين أوروبا وآسيا[١١٣]". التقدم المعرفى فى بُعد العلوم كما فى بُعد النقد يُعلِّل الأمل "بأنه بالعمل من الممكن أن نخبر شيئًا ما عن واقع العالم، نرفع من خلاله قوتنا ونستطيع أن نوجه حياتنا طبقًا له، "هذا الأمل العقلاني هو الذى يفصل هدف عصر الأنوار بصورة أساسية عن الموروثات الدوغمائية، بطبيعة الحال ليس أكثر،"أوهامي ليست غير قابلة للتصحيح، كما هو الحال فى الأوهام الدينية، وليس لها السمة الذهانية، عندما يفترض أن تبين التجربة بأننا قد ضللنا السبيل، عند ذلك نتنازل عن توقعاتنا، وما عليهم إلا أن يأخذوا محاولتنا كما هى..." أى كمحاولة يمكن أن تُنقض عمليًا، هذا الحذر لا يحد من الفعالية النقدية الثورية، غير أن اليقينية الكلية بأن الفكرة التى تسلس القياد لها، إنما هى قابلة للتحقق لأسباب وجيهة ضمن الشروط جميعًا، يضع فرويدالسلطة والإيديولوجيا أعمق من أن يمكن له أن يبشر بالتفاؤل والثقة بدلاً من منطق الأمل المؤكد وبدلاً من المحاولة الخاضعة للتحكم[١١٤].

هذا هو امتياز النظرية التى تدمج الإرث التاريخى الطبيعى المرن مع قوة تحريك رافعة، سواء كانت لبيدوية أو عدوانية و تتجاوز فرصة الإشباع لتمتد الى القاعدة *الطبيعية للتاريخ، من المفارقة أن وجهة النظر ذاتها يمكن أن ترفع إلى تكون تاريخى*

[١١٢] فرويد طور هذه الفكرة من مثال تحريم القتل المجلد الرابع عشر ص٣٦٣ وما بعدها.

[١١٣] المجلد الرابع عشر ص٣٣٠ وكذلك المجلد الخامس عشر ص١٩٦ وما بعدها.

[١١٤] أيضاً أدورنو روح العالم وتاريخ الطبيعة في: ديالكتيك سلبى ١٩٦٦ ص٢٤٣ وما بعدها.

موضوعى عيد فرويد ـ ما قبل مرحلة التأمل التى بلغها ماركس، وهذا ما يمنعه من أن يطلق الرؤية الأساس لتحليل نفسى من زاوية نظرية المجتمع[١١٥]. ولأن ماركس ربط التكون الذاتى للنوع بآلية العمل الاجتماعى، لم يقم إطلاقًا بمحاولة فك ديناميك تاريخ التطور من فعالية النوع من حيث أنها فعالية ذات، ويدركه فى مقولات التطور الطبيعى، يدخل فرويد بالمقابل وعلى مستوى ما وراء علم النفس نموذج طاقة لديناميك الدافع بموضوعية مرنة، ومن هنا فهو يرى سيرورة ثقافة النوع مرتبطة بديناميك الدوافع: قوى الدافع اللبيدوية والعدوانية، و قوى التطور ما قبل تاريخية تتدخل من خلال ذات النوع وتعين تاريخها، والآن فإن النموذج البيولوجى لفلسفة التاريخ ليس سوى خيال الظل للمثال اللاهوتى، الاثنان هما بوقت واحد ينتميان إلى ما قبل النقد، الدوافع كمحركات أولية للتاريخ، و الحضارة كنتيجة لصراعها- مثل هذا التصور كان قد نسى (من قبل فرويد) وقد استسقينا مفهوم الدافع فقط من تشوه اللغة ومن انحرافات السلوك، على المستوى الانتروبولوجى لا نعثر على حاجات ليست مفسرة لغويًا وليست مثبتة رمزيًا على أفعال احتمالية، الإرث التاريخى الطبيعى لقوى الدافع الفاقدة لتخصصها تعين شروط منطلق إعادة إنتاج النوع الإنسانى، غير أن وسائل إعادة الإنتاج الاجتماعى هذه تعطى لحفظ النوع من البداية نوعية حفظ الذات، إلا أنه علينا مباشرة أن نضيف، بأن تجربة حفظ الذات الجماعية تثبت ما قبل التفهم الذى نشتق منه شيئًا ما مثل حفظ النوع خصوصاً بالنسبة إلى ما قبل التاريخ الحيوانى للنوع البشرى، على كل حال يجب أن تكون إعادة تكون تاريخ النوع التى لا تغادر أرضية النقد على وعى تام بقاعدة تجربتها، وأن تدرك النوع منذ "اللحظة"، كذات تستطيع أن تعيد إنتاج حياتها ضمن شروط ثقافية، كما هى دائمًا منتجة لنفسها كذات.

رسّخ ماركس ضمن إرث التقليد المثالى رسخ ـ ضمنًا ـ التركيب كنقطة مرجعية: تركيب قطعة ذات طبيعة ذاتية مع قطعة موضوعية من أجل هذا التركيب حيث تدلل الشروط المحسوبة للتركيب على طبيعة منفتحة فى ذاتها، "الطبيعة فى ذاتها **an sich**" إنما هى تكون. وهى تحدد الطبيعة الطبيعية التى أنتجت الطبيعة الذاتية مثل الطبيعة التى تواجه هذه الطبيعة الذاتية من حيث أنها الطبيعة الموضوعية، و إن يكن ذلك هكذا، فإننا كذوات عارفة لا نستطيع أن نأخذ موقعًا خارج أو حتى ضمن انقسام الطبيعة فى ذاتها مبدئيًا إلى طبيعة موضوعية و ذاتية، قوى الدافع المعاد تكوّنها تنتمى إلى الطبيعة

[١١٥] وحتى التفسير المتميز لهربرت ماركوزه لنظرية المجتمع المتضمنة فى أعمال فرويد لا تنجو من هذا الخطر: بنية الدافع والمجتمع ١٩٦٥.

غير القابلة للتعرف، ومع ذلك فهى متاحة للمعرفة إلى المدى الذى تعين فيه نقطة انطلاق الصراع الذى يكدح النوع البشرى انطلاقاً منه، الأشكال التى ينتشر فيها الصراع مرتبطة بالمقابل بالشروط الثقافية لوجودنا: العمل، اللغة والسلطة. لقد تم تأكدنا من بنى العمل، اللغة والسلطة ليس بصورة ساذجة، وإنما على طريق تأمل ذاتى للمعرفة من منظور نظرية العلم، ومن ثم محوّلٍ ترنسندنتاليًا، وفى النهاية مدرك لعلاقة الموضوعية.

سيرورة البحث فى العلوم الطبيعية منظمة فى الإطار الترنسندنتالى للعقل الأداتى، ذلك أن الطبيعة تصبح بالضرورة موضوعاً معرفياً ضمن وجهة نظر التحكم التقنى الممكن، أما سيرورة البحث فى علوم الروح فتتحرك على المستوى الترنسندنتالى للفعل التواصلى، ذلك أن شرح علاقات المعنى تقع بالضرورة تحت وجهة نظر الحفاظ الممكن على المشاركة الواعية فى التفاهم، لقد أدركنا وجهتى النظر الترنسندنتاليتين الاثنتين على أنهما التعبير الإدراكى للمصالح التى تقود المعرفة، ذلك لأن وجهتى النظر تعكسان بنى العمل والتفاعل، وبالتالى علاقات الحياة، وبصورة ملزمة تنتج علاقة العمل والمصلحة هذه بادئ ذى بدء من التأمل الذاتى للعلوم التى تحقق نمط النقد، ولقد اخترنا التحليل النفسى كمثال، وسيرورة البحث التى يجب أن تكون فى الوقت ذاته سيرورة الاستقصاء الذاتى، إنما هى هنا مرتبطة بشرط الجدال التحليلى، هذه الشروط إنما هى ترنسندنتالية إلى المدى الذى تثبت فيه معنى صدقية تفسيرات التحليل النفسى، وتكون فى الوقت ذاته موضوعية إلى المدى الذى تمكن فيه معالجة فعلية للظواهر المرضية، إن إرجاع وجهة نظر ترنسندنتالية إلى علاقة موضوعية وإلى مصلحة معرفة مماثلة تصبح أمراً نافلاً، لأن الحل التحليلى لتواصل مشوه يقرر قسر السلوك ووعياً خاطئًا، شيئان فى واحد: نظرية وعلاج.

فى فعل التأمل الذاتى تكون معرفة الموضعة التى تقوم سلطتها فقط على أن الذات لا تتعرف على نفسها ثانية كذات أخرى موحدة بين المصلحة بالمعرفة بصورة مباشرة، وتحديداً بالتحرر من تلك السلطة، فى الموقف التحليلى تكون وحدة الرؤية والتحرر من الأسر الدوغمائى، هى وحدة العقل والاستخدام المصلحى للعقل فعلاً، تلك الوحدة التى أطلقها فشته فى مفهوم التأمل الذاتى، والآن لم يعد يتحقق بطبيعة الحال التأمل الذاتى كفعل أنا مطلقة وإنما ضمن شروط تواصل مرضى إجبارى بين الطبيب والمريض، ضمن الشروط المادية لم يعد من الممكن إدراك مصلحة العقل على طريق شرح ذاتى مستقل للعقل، الصيغة التى تبين بأن المصلحة ملازمة للعقل ليس لها معنى كافٍ إلا فى

المثالية، وتحديداً ما دمنا متأكدين من أن العقل يمكن أن يصبح شفافًا على طريق التأسيس الذاتي، وعندما ندرك أن الإنجاز المعرفي والقوة النقدية للعقل هما في التكون الذاتي للنوع الانساني، وضمن شروط طبيعية محسوبة، إذن هذا هو العقل الذى يلازم المصلحة، فرويد يصطدم بهذه الوحدة بين المصلحة والعقل فى الموقف الذى يمكن أن تُحسِّن فيه القدرة التوليدية للطبيب فقط ضمن القسر الباتالوجي وضمن المصلحة المناسبة بإلغاء هذا القسر، و الارتفاع بالتأمل الذاتي للمريض.

التفكير في النسبية التاريخية لمعايير ما يُعتبَر باتالوجيًا هو الذى قاد فرويد من القسر الباتالوجي على المستوى الفردى إلى باتالوجيا المجتمع بكامله، وفرويد يدرك مؤسسات الهيمنة والموروثات الثقافية على أنها حلول مؤقتة لصراع أساس ما بين قوى الدوافع العارمة وبين شروط حفظ الذات الجمعي، الحلول مؤقتة لأنها تنتج قسر حلول تعويضية مرضية على الأساس الانفعالي للقمع، غير أنه كما في الموقف السريرى فكذلك الحال فى المجتمع، و مع القسر المرضى يحل إلغاء المصلحة، ولأن باتولوجيا المؤسسات الاجتماعية كما هو الحال لدى باتولوجيا الوعى الفردى تستوطن فى وسط اللغة وفي وسط الفعل التواصلي، وتأخذ شكل تشوه بنيوى للتواصل، عند ذلك تكون المصلحة الموضوعة مع ضغط المرض في المنظومة الاجتماعية هى مباشرةً مصلحة التنوير و التأمل، و هى وحدها الحركة التى تتحقق فيها المصلحة، مصلحة العقل هى بمثابة قطار متقدم نقدى ثورى متقدم، و لكنها محاولة لتحقيق الأوهام البشرية التى حوّلت الدوافع المقموعة إلى فنطازيا أمل.

فى إطار مصلحة العقل تتواصل مصلحة حفظ الذات أيضًا إلى المدى الذى يكون فيه للعقل قاعدة فى تاريخ الطبيعة، غير أن مصلحة حفظ الذات قد انكسرت، فهى ليست حاجة تجريبية كما أنها ليست خاصية نسق عضوية ما، والمصلحة لحفظ الذات لا يمكن أن تحدد إطلاقًا بالاستقلال عن الشروط الثقافية، عمل، لغة وسلطة، والمصلحة لحفظ الذات لا يمكن أن تهدف بصورة مفاجئة إلى إعادة إنتاج حياة النوع، لأن هذا النوع يجب أن يُفسَّر ذاتيًا بادئ ذى بدء ضمن شروط وجود الثقافة التى تعتبرها كحياة لها، التفسيرات تتوجه ثانية نحو أفكار حياة جيدة، "الجيد" فوق ذلك ليس متفق عليه و ليس ماهية، إنه متخيَّل، ولكن يجب أن يكون متخيلاً هكذا تمامًا بحيث يطابق ويوضح مشكلة أساسية؛ أى المصلحة بمقدار التحرر الذى هو ممكن موضوعيًا ضمن الشروط المعطاة والقابلة للخداع تاريخيًا، ومصلحة حفظ الذات لها بالضرورة شكل مصلحة العقل التى تنطلق فقط بالنقد وتأخذ صدقيتها من نتائجها العملية، ما دام

الناس يجب أن يحفظوا حياتهم من خلال العمل ومن خلال التفاعل و التنازل عن الدوافع أي تحت القسر الباتالوجي لتواصل مشوه.

فقط عندما يتم تبُصر هذه الوحدة بين المعرفة والمصلحة على نمط العلم النقدي، يمكن عند ذلك أن يُفهم إلحاق وجهات النظر الترنسندنتالية في البحث والمصالح التي توجه المعرفة على أنه ضروري، لأن إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية مرتبطة بالشروط الثقافية للعمل والتفاعل، فإن مصلحة حفظ الذات لا تتجه مباشرة إلى إشباع الحاجات التجريبية، وإنما إلى شروط وظائف العمل والتفاعل: وهي تمتد بنفس الدرجة إلى المقولات المنتمية إلى المعرفة، وإلى عمليات التعلم التراكمية والتفسيرات الدائمة للتقاليد، ما دامت هذه المعرفة الخاصة بالحياة اليومية مؤمنة في الشكل المنهجي وموسعة فإن سيرورات البحث المماثلة تدخل ضمن حدود تلك المصلحة.

ما دامت مصلحة حفظ الذات يُساء فهمها من الوجهة الطبيعية، فإنه لمن الصعب أن نفهم، كيف يمكن لها أن تأخذ شكل مصلحة توجه المعرفة دون أن تبقى خارجية إزاء وظيفة المعرفة ذاتها، والآن بينا من مثال العلم النقدي بأن مصلحة حفظ الذات لا يمكن أن يفكر فيها منطقيًا إلا كمصلحة فعالة من خلال العقل ذاته، و لكن عندما تكون المعرفة والمصلحة بمثابة شيء واحد في حركة التأمل الذاتي، عند ذلك لا يمكن أن يعني ارتباط الشروط الترنسندنتالية و العلوم الطبيعية وعلوم الروح بمصالح المعرفة التقنية والعملية (عدم تجانس) المعرفة، ما يقصد بذلك هو أن المصالح التي توجه المعرفة والتي تعين شروط موضوعية و صدقية الأقوال، هي ذاتها عقلانية، ذلك أن معنى المعرفة، ومعه معيار استقلاليتها لا يمكن أن يُشرَح دون الرجوع إجمالاً إلى العلاقة مع المصلحة، فرويد اعترف بعلاقة المعرفة والمصلحة هذه والتي هي تأسيسية بالنسبة إلى المعرفة، ليس هذا فحسب بل وقف ضد سوء الفهم النابع من السايكولوجية، كما لو أنه الدليل الذي يتساوى في معناه مع نزع القيمة الذاتية للمعرفة.

"لقد حاول المرء أن ينزع جذريًا قيمة المجهود العلمي من خلال الاعتبار بأنه مربوط بشروط تنظيمنا الخاص، ولا يمكن له أن يقدم شيئًا آخر سوى نتائجنا الذاتية، في الوقت الذي تبقى فيه الطبيعة الفعلية للأشياء من خارجنا غير متاحة له، إبان ذلك يضع المرء نفسه متجاوزاً لحظات متعينة تبدو حاسمة بالنسبة إلى إدراك العمل العلمي، ذلك أن تنظيمنا أي جهازنا النفسي قد طُور عن طريق محاولات هادفة إلى معرفة العالم الخارجي، وبالتالي يجب أن تكون قد تحققت قطعة من الحكمة في بنية هذا الجهاز النفسي، ذلك أنه ذاته جزء مكون من هذا العالم الذي ينبغي أن نستقصيه وأن يُسمح

بمثل هذا الاستقصاء بصورة ممتازة، ذلك أن مهمة العلم قد أعيدت صياغتها بالكامل، عندما نقصر العلم على التدليل، كيف يجب أن يبدو العالم لنا نتيجةً لخصوصية تنظيمنا، ذلك أن النتائج النهائية للعلم ولا سيما بسبب طريقة اكتسابها ليست مشروطة فقط من خلال تنظيمنا، وإنما أيضًا من خلال ذلك الذى ترك أثره على تنظيمنا، وأخيراً أن مشكلة طبيعة العالم إنما هى تجريد فارغ دونما أخذ اعتبار لجهاز إدراكنا النفسى و دونما مصلحة عملية، كلا علمنا ليس وهمًا(١١٦)".

بالمقابل حاول نيتشه أن يبرهن ذلك تمامًا، لقد أدرك نيتشه العلاقة بين المعرفة والمصلحة ولكن أضفى عليها السايكولوجيا وبذلك وضع أساسًا لانحلال ما بعد نقدى للمعرفة إجمالاً، أكمل نيتشه الإلغاء الذاتى لنظرية المعرفة التى أطلقها هيجل، وتابعها ماركس: من حيث إنها إنكار ذاتى للتأمل.

تنطلق اعتبارات نيتشه الخاصة بنظرية المعرفة بالمعنى الواسع ضمنيًا من فرضيتين أو وضعيتين أساسًا، مرة كان نيتشه على ثقة بأن نقد المعرفة التقليدى من كانْت حتى شوبنهاور قد وضع لنفسه مطلبا غير قابل للتحقق، وتحديداً تأمُّل الذات العارفة فى

[١١٦] المجلد الرابع عشر ص. ٣٨٠

كان فرويد قد ميز ما بين الحاجة والمصلحة، تعليمات الحاجة إنما هى أجزاء من "الهو" نحن نتحدث عن المصالح عندما تكون الدوافع مرتبطة بوظائف الأنا، وبتعبير مفارق. المصالح هى حاجات الأنا، انطلاقًا من هذا التمييز نستطيع أن نلحق المصالح التى تقود المعرفة بوظائف الأنا، واختبار الواقع يقوم على إنجاز إدراكى ينطلق فى دائرة وظائف الفعل الأداتى وفى التكيف الذاتى مع شروط الحياة الخارجية. مصلحة المعرفة التقنية بتوسيع قوة التحكم بالسيرورات الموضعة يتماثل مع التعلم العملياتى لقواعد السلوك المضبوطة بنجاح، ومراقبة الغريزة تشترط بالمقابل إنجازاً إدراكياً يتكون فى علاقات التفاعل على طريق التطابق والاستدخال. ومصلحة المعرفة العملية بضمان المشاركة الواعية للذوات فى التفاهم تتماثل مع هذا التعلم الأخلاقى للأدوار الاجتماعية، وفى النهاية فإن التركيب بين الهو والأنا الأعلى، أى اندماج النسب غير الواعية فى الأنا يتحقق من خلال الإنجاز الإدراكى الذى ينشأ فى العلاقات الباثالوجية لتواصل مشوه نوعيًا، مصلحة المعرفة المحررة بإلغاء القمع تتماثل مع سيرورة التعلم الخاصة بالتأمل الذاتى ومع الوعى الخاطئ، يجب بطبيعة الحال أن نبقى واعين لدى إلحاق المصالح التى تقود المعرفة بوظائف الأنا فى إطار نموذج البنية أى أن إطار نموذج الأنا، الهو والأنا الأعلى قد تم استقاؤه من تجارب التأمل، ولهذا فهو يقع على مستوى ما وراء النظرية metatheoretissch ما دام ذلك واضحًا فإنه لا يشجع على تفسير المصالح التى توجه المعرفة فى مفاهيم مرتبطة بما وراء علم النفس لإضفاءات سيكولوجية متسرعة على العلاقة بين المعرفة والمصلحة. من جهة ثانية لا ينتظر كثيراً من مثل هذا التفسير لأن تحليلاً متسع الأفق للمصالح التى توجه المعرفة يلزم ما وراء علم النفس إجمالاً بمغادرة أرضية منطق البحث والرجوع إلى العلاقة الموضوعية لتاريخ النوع، من جديد يتبدى بأن نظرية المعرفة لا يمكن أن تتحقق إلا كنظرية مجتمع.

نفسـها، وهو لذلك يتطلب نقد النقد، يمكن أن يرفع القناع عن الشكل الحديث للشك بوصفه دوغمائية مُقنَّعة:

"سوء الظن عميق ضد دوغمائية نظرية المعرفة، أحببت أن أنظر تارة عبر هذه النافذة، وتارة عبر تلك، شديد الحرص على أن لا أرسخ نفسي فيها، وقد رأيت فيها ضرراً أكيداً وفي النهاية: هل من المحتمل أن تتمكن أداة من نقد جدارتها الخاصة بها؟ ما وضعتُه في اعتباري كان أكثر من ذلك، وهو أنه لم ينشأ إطلاقًا شك خاص بنظرية المعرفة، ولم تنشأ دوغمائية دونما أفكار خلفية، ذلك أن هذا الشك له قيمة من الدرجة الثانية ما دام الإنسان يتبصر ما الذي ألزمه بالأساس بهذا الموقع، الرؤية الأساس: من كانْت إلى هيجل إلى شوبنهاور، وأيضاً الموقف الشكي المسيحي إلى الموقف التاريخي والتشاؤمي، كلها ذات منطلق أخلاقي[١١٧]".

يستند نيتشه إلى الحجة المستخدمة من هيجل ضد كانْت ليرفض الدخول في نظرية المعرفة، بطبيعة الحال لا يستخلص من ذلك نتيجة الاقتصار على المنهجية، فهو يقبل بارتياح على التأمل الذاتي للعلوم ولكن بهدف أن يداور بين الاثنين بصورة مفارقة: النقد والعلم.

من جهة ثانية يشارك نيتشه الوضعية في مفهوم العلم، وحدها المعلومات التي تتماثل مع معايير نتائج العلوم التجريبية يحق لها أن تصلح كمعرفة بالمعنى الصارم، وبذلك يقام معيار ينخفض أمامه الموروث بالكامل و يتحول إلى مثيولوجيا، مع كل تقدم علمي تخسر تصورات العالم العائدة إلى فجر الإنسانية، كما تخسر الرؤى الدينية والتفسيرات الفلسفية تربتها، الكونيّات وكل تفسيرات العالم ما قبل علمية، التي تمكن من توجهات الفعل ومن تسويغات المعايير، تخسر في القدر ذاته مصداقيتها، بوصفها طبيعة مموضعة تُعرَف في علاقاتها السببية، وتخضع إلى قوة التحكم التقني:

"بالقدر الذي يتنامى فيه معنى السببية يتناقص فضاء مملكة الأخلاق: لأنه في كل مرة عندما يدرك المرء الآثار الضرورية، وعندما يفهم أن يفكر مستثنى من الحالات جميعًا، من كل ما هو موقت وما بعد، عند ذلك يكون قد دمر عدداً كبيراً من السببيات المتخيلة التي جرى الإيمان بها من حيث أنها أساس أخلاق العالم الفعلي الذي هو أصغر بكثير من المتخيَّل،

[١١٧] فريدرك نيتشه – أثاره في ثلاث مجلدات – إصدار شلشتا – ميونيخ ١٩٦٠ المجلد الثالث ص ٤٨٦.

و في كل مرة تختفي فيه قطعة من الخوف والقسر من العالم، وفي كل مرة تختفي قطعة من الاحترام إزاء سلطة الأخلاق: تضيع الأخلاق بالجملة، ومن يريد أن يزيد منها بالمقابل عليه أن يعرف كيف ينأى بنفسه، ذلك أن النجاحات سوف تصبح قابلة للتحكم(١١٨)".

يدرك نيتشه ومن قبله كونت النتائج النقدية للتقدم العلمي التقني من حيث أنها تجاوزٌ للميتافيزيقيا، كما يدرك ماكس فيبر الذي - جاء بعده - النتائج العملية لهذا الحدث من حيث أنه عقلنة للفعل و دحض لقوى الإيمان التي توجه الفعل، يمكن للنظريات العلمية أن تضعف مطلب صدقية التفسيرات الموروثة والعائدة خفيةً إلى البراكسيس، وذلك إلى المدى الذي تكون فيه نقدية، لكن عليها أن تحرر مكان التفسيرات المنقوضة، لأنها لا تستطيع أن تنتج علاقة مع البراكسيس، إلى المدى الذي تكون فقط هدامة، من النظريات العلمية تنتج معرفة مفيدة تقنياً، ولكن ليست معيارية، كما أنها ليست موجهة للفعل:

"العلم يؤسس مسار الطبيعة، لكنه لا يستطيع إطلاقًا أن يصدر الأمر إلى الإنسان، الميل، الحب، الرغبة، عدم الرغبة، التمرد، الوهن كل هذه الأشياء لا يعرفها العلم، و ما يعيشه الإنسان ويختبره، عليه أن يفسره من صميم شيء ما، وأن يقدره حق قدره من خلال ذلك(١١٩)".

عملية التنوير التي منحها العلم، إنما هي نقدية، غير أن الانحلال النقدي للدوغماءات لا يحرر، وإنما يؤدي إلى اللامبالاة: إنه ليس محرراً وإنما عدمي، خارج علاقة النظرية والتقنية التي تحلها العلوم لا يمكن أن تعوض من خلال العلاقة الجديدة للنظرية مع التقنية بصورة كافية و لا يصبح للمعلومات أية "أهمية"، يتبع نيتشه بدايةً القسر المحايث للتنوير الوضعي، لكن عن الوضعية يفصله وعي القصد المتخلي عنه الذي كان ذات يوم مرتبطًا بالمعرفة، نيتشه الفيلسوف الذي لم يعد يحق له أن يكون ذلك، لا يستطيع أن يتخلى عن الذكرى "بأن المرء اشترط دائمًا، يجب أن يتعلق خلاص الإنسان بنظرته إلى أصل الأشياء" وهو يرى في الوقت ذاته:

"ذلك أننا بالمقابل كلما تتبعنا البداية بعيداً كلما كنا أقل اهتمامًا بمصالحنا، نعم، ذلك أن كل تقديراتنا للقيم، وكل الاهتمامات التي

[١١٨] المجلد الأول ص ١٠٢١ .

[١١٩] المجلد الثالث ص ٣٤٣ .

وضعناها في الأشياء بدأت تفقد معناها، كلما عدنا إلى الخلف بمعرفتنا ولامسنا الأشياء ذاتها[١٢٠]".

المفهوم الوضعي للعلم يصبح عند نيتشه بصورة خاصة مزدوج المعاني، فالعلم الحديث يعترف من جهة باحتكار معرفي و يؤكد على انتزاع القيمة من المعرفة الميتافيزيقية، من جهة ثانية فإن قيمة المعرفة المحتكرة تنتزع لأنها تستغني بصورة إلزامية عن العلاقة المتميزة للميتافيزيقيا مع البراكس، و بذلك نخسر مصلحتنا، تبعاً للوضعية لا يمكن أن توجد معرفة تتجاوز المعرفة المنهجية للعلوم التجريبية، غير أن نيتشه الذي يقر بذلك لا يستطيع أن يتكرم بأن يمنح لهذه المعرفة جدياً عنوان معرفة، لأن العلم يقصي عن المصالح من خلال هذه المنهجية التي تضمن اليقينية لمعارفها، بالنظر إلى الموضوعات التي تشد إليها مصلحة متجاوزة للتحكم التقني "يهيء العلم عماءً مستقلاً، شعوراً بأن المعرفة لا تأتي مطلقاً، لقد كان نوعاً من الغطرسة أن نحلم، أكثر من ذلك، أن يبقى لنا أقل ما يمكن من المفاهيم، لكن تكون للمعرفة أية إمكانية للصدقية[١٢١]".

في القسم الثاني من عمله "تأملات غير عصرية" عبّر نيتشه عن قلقه ضد التاريخ فيما يشبه ما رآه من "انعدام معنى" العلوم الطبيعية، وحتى علوم الروح تقصي عن علاقة الحياة منذ آن تذعن لمعايير المنهج العلمي، والوعي التاريخي يخدم براكسيس الحياة فقط ما دام يتملك نقدياً موروثاً ثقافياً من أفق الحاضر ويتابع تكوينه، والتاريخ الحي يحول الماضي والغريب إلى جزء مكون من سيرورة التكون الحالية، البناء التاريخي إنما هو مقياس درجات "القدرة التشكيلية" التي معها يصبح إنسانٌ ما أو ثقافة ما شفافة في استحضار الماضي أو في استحضار ما هو غريب ذاته، الذين يفكرون تاريخياً:

> "يعتقدون بأن معنى الوجود سيظهر إلى النور أكثر فأكثر في مسار سيرورته، ولهذا السبب فهم لا ينظرون إلا إلى الخلف لكي يفهموا الحاضر من تأمل السيرورة الحالية، ولكي يتعلموا كيف يشتهون المستقبل بقوة لا مثيل لها، إنهم لا يعرفون مطلقاً كيف يفكرون ويتصرفون تاريخياً على الرغم من كل تاريخيتهم، وكيف أن انشغالهم في التاريخ ليس في خدمة المعرفة المحضة وإنما في خدمة الحياة[١٢٢]".

[١٢٠] المجلد الأول ص ١٠٤٤.

[١٢١] المجلد الثالث ص ٨٦٢.

[١٢٢] المجلد الأول ص ٢١٧.

يريد نيتشه أن يلاحظ لحظة اللاتاريخي من هذا التأمل الذي يستنفده براكسيس الحياة، المنطلق منه والعائد إليه "لأن وضعية الحياة والتاريخ" تتغير ما دام التاريخ قد أصبح علماً، الأشياء الموضعة في التزامن المفترض للوعي الذي يستمتع بالتأمل لتاريخ عالمي محاصر في المتحف تصبح بلا نتيجة بالنسبة إلى الذات العارفة. التقليد المتشيء منهجيًا تضفي عليه الحيادية كموروث ولا يعود بإمكانه لذلك أن يدخل في سيرورة التكون المعاصرة: "المعرفة لم يعد لها تأثير من حيث أنها تعيد تشكيل الأشياء كدافع محرك نحو الخارج، و إنما تبقى مخبأة في عالم داخلي فوضوي أكيد[١٢٣]".

يقوم السجال حول كسل و دلال عباقرة التاريخية المعاصرين في نقد علمنة التاريخ، والموضوعية لم يتبصرها نتشه كتفهم ذاتي علموي خاطئ، وإنما قبل بها من حيث إنها التطبيق الضروري لعالم التاريخ، ينتشه يعتقد لهذا السبب بأن تاريخًا "يخدم الحياة" يحتاج إلى أوامر ما قبل علمية مع ما هو لا تاريخي وما فوق تاريخي[١٢٤]، لو أنه عاد وتبنى مفهوم "التفسير" الذي طور منذ سنتين خلتا في مقالته "حول الحقيقة والكذب في المعنى الخارج عن الأخلاق" وذلك في مجال نقده لعلوم الروح، لكانت المواجهة غير ممكنة، ولكان من الضروري أن تظهر مقولة التفسير من حيث أنه الأساس المخبأ للمنهج الفيلولوجي التاريخي، مثل الموضوعية من حيث أنها الوعي الخاطئ لطريقة لا محيد عنها المرتبطة مع سيرورة التكون للذات العارفة.

حرج نيتشه يبقى هو ذاته بالنسبة إلى علوم الروح كما إلى زاوية العلوم الطبيعية، فهو لا يستطيع أن يتملص من مطلب مفهوم العلم الوضعي، كما لا يستطيع في الوقت ذاته أن يستغني عن المفهوم الأكثر تطلبًا للنظرية التي لها أهمية بالنسبة إلى الحياة، مقابل التاريخ يعتمد موقفًا يقضي بأن التاريخ ينبغي أن يتخفف من عباءة القسر المنهجية مقابل موضوعية ممكنة، وهو يريد أن يهدئ من روعه بهذه المراجعة: "ليس انتصار العلم هو الذي يميز قرننا التاسع عشر، وإنما انتصار المنهج العلمي على العلم[١٢٥]". هذه الصيغة لا يمكن تطبيقها على العلوم الطبيعية، مقابل ذلك كان يمكن

[١٢٣] المجلد الأول ص ٢٣١.

[١٢٤] المجلد الأول ص ٢٣٢.

[١٢٥] المجلد الثالث ص٨١٤ (أيضاً أساس الهرمنوطيقا الفلسفية لغادامر تتبع دونما اعتراف هذا القصد مقدمة الطبعة الثانية "الحقيقة والمنهج"، توبنفن ١٩٦٥).

للمطلب اللامعقول المشابه أن يقيم ذاته قطيعة مع الفكر المنهجي، هنا كان نيتشه ملزماً عندما أراد توحيد الموروثات المتنافرة للوضعية وللفلسفة الكبرى بأن ينتقد موضوعية العلم محايثةً من حيث أنها تفهِم ذاتي خاطئ، من أجل أن يحرر العلاقة المخفية مع براكسيس الحياة.

نظرية المعرفة لدى نيتشه كما طرحها بهذه الحدة فى الأفوريسم تتألف من المحاولة التى ترمى إلى إدراك الإطار المقولاتى للعلوم الطبيعية (مكان، زمان، حدث) مفهوم القانون (السببية) وقاعدة التجربة العملياتية (القياس) وكذلك مثل قواعد المنطق وقواعد الحساب من حيث أنها القبلية النسبية لعالم الظاهر الموضوعي، تلك التى أُنتجت لأهداف السيطرة على الطبيعة وذلك لحفظ الوجود:

"إن جهاز المعرفة بكامله إنما هو جهاز تجريد وجهاز تبسيط ليس متجهًا نحو المعرفة وإنما نحو اغتصاب الأشياء: "الهدف" و"الوسيلة" بعيدة عن الجوهر مثل "المفاهيم"، مع "الهدف" و"الوسيلة" يستولى المرء على السيرورة (المرء يخترع سيرورة قابلة للإدراك)، مع المفاهيم يستولى على الأشياء التى تصنع السيرورة[١٢٦]".

يدرك نيتشه العلم كفعالية تتحول معها الطبيعة إلى مفاهيم بهدف السيطرة عليها، فى قسر الصحة المنطقية وفى الإحكام التجريبى يتحقق إكراه المصلحة بالتحكم التقنى الممكن بواسطةسيرورات الطبيعة الموضعة، وفى هذه المصلحة يتحقق القسر المحض لحفظ الوجود:

"إلى أيٍ مدى يكون ذكاؤنا نتيجة لشروط الوجود؟ لم يكن لدينا لو لم يكن ضروريًا لنا، ولم يكن لدينا هكذا لو لم يكن ضرورياً لنا هكذا، إذا ما كان بإمكاننا أن نعيش بشكل آخر[١٢٧]

"ينبغى على المرء لكى يبنى هذا الإكراه، المفاهيم، الأنواع، الأشكال، الأهداف، القوانين ألا يفهم، كما لو كنا فى حالة نثبت فيها العالم الصحيح (عالم الحالات المتطابقة)؛ وإنما كإكراه يهيىء لنا عالمًا يصبح فيه وجودنا ممكنًا: نحن نبدع بذلك عالمًا قابلاً لأن يحسب، مبسطًا ومفهومًا بالنسبة إلينا[١٢٨]".

[١٢٦] المجلد الثالث ص ٤٤٢ .

[١٢٧] المجلد الثالث ص ٤٤٠ .

[١٢٨] المجلد الثالث ص ٥٢٠ .

هذه الجملة يمكن أن تفهم بمعنى برغماتية محددة ترنسندنتاليًا، المصلحة التى توجه المعرفة للسيطرة على الطبيعة يمكن أن تثبت شروط الموضوعية الممكنة لمعرفة الطبيعة، أبعد من ذلك لكى تلغى الفرق بين الوهم والمعرفة علينا أولا أن نحدد الإطار الذى تكون فيه الحقيقة الفعلية قابلة للمعرفة موضوعيًا، فى هذه الحال سوف يبقى المطلب النقدى للمعرفة العلمية مقابل الميتافيزيقيا محافظًا عليه، أما المطلب الاحتكارى للعلم الحديث فيوضع تحت المساءلة: إلى جانب المصلحة التقنية يمكن أن توجد مصالح أخرى توجه المعرفة وتضفى عليها الشرعية، بصراحة ليس هذا هو موقف نتشه، إن الإرجاع المنهجى للعلم إلى مصلحة حفظ النوع لا يخدم تعينًا ترنسندنتاليًا لمعرفة ممكنة وإنما يقع فى خدمة نفى إمكانية المعرفة فى الإجمال: "جهازنا المعرفى ليس معداً للمعرفة[١٢٩]". التأمل فى المعيار الجديد المطور من خلال العلم الحديث يبقى دافعًا لنقد تفسيرات العالم المتوارثة، غير أن هذا النقد ذاته يمتد إلى العلم نفسه، لقد أنتجت كلٌ من الميتافيزيقيا والعلم بصورة متساوية وهم العالم القابل للحسبان للحالات المتطابقة، وهْم القبلية العلمية أثبت على كل حال أنه متماسك، "الضلال" الموضوعى للفلسفة الذى يقيم نيتشه البرهان عليه مدفوعًا من خلال الفهم الذاتى الوضعى للعلم، هو ذاته الذى يستسلم بالضرورة للعلم:

> "يقوم ضلال الفلسفة على أن المرء بدلاً من أن يرى فى المنطق وفى مقولات العقل وسائل لإعداد العالم إلى أهداف نافعة (وبالتالى مبدئيًا إلى تزييف نافع) فقد اعتقد أنه رأى فيها معيار الحقيقة أو الواقع، معيار الحقيقة كان فى الواقع مجرد الفائدة البيولوجية لمثل هذا النسق لتزييف مبدئى: ولأن الحيوان لا يعرف شيئًا أكثر أهميةً من أن يحافظ على ذاته، لذلك يحق للمرء فى الواقع أن يتحدث عن الحقيقة هنا: السذاجة كانت هى الاشمئزاز من مركزية الإنسان كمقياس للأشياء أو كطريق صحيح يدلنا على ما هو "واقعى" و"غير واقعى": بإيجاز كشرط لإضفائية المطلق[١٣٠]".

من شأن قاعدة مصلحة المعرفة أن تحرض إمكانية المعرفة، ولأن إشباع الحاجات يتفق مع مصلحة حفظ النوع يمكن لكل وهم أن يضع مطلب الصلاحية ذاته عندما تفسر فيه حاجة ما العالم، علاقة المعرفة والمصلحة المدركة فى المستوى الطبيعى تحل

[١٢٩] المجلد الثالث ص ٤٤٠.

[١٣٠] المجلد الثالث ص ٧٢٦.

الظاهر الموضوعي في كل بنية، ولكن ليس دون تبريره ثانيةً ذاتياً، إلى المدى الذي يكون لكلمة "معرفة" أي معنى فإن العالم قابل لأن يعرف، و أنه قابل للتفسير بشكل آخر، لا تخفي معنى وراءها و إنما لها معاني لاحصر لها (المنظورية)، حاجاتنا هي التي تفسر العالم؛ دوافعنا و ما لها و ما يناقضها[١٣١]" نيتشه يستخلص النتيجة من ذلك[١٣٢]، فبدلاً من نظرية المعرفة يجب أن تحل نظرية المنظور عن الانفعالات، إنه لمن السهل أن نرى أن نيتشه لم يكن ليصل إلى فلسفة المنظور لو لم يكن قد رفض منذ البداية نظرية المعرفة بكونها غير ممكنة.

ولأن نيتشه بقي بصورة مستمرة وإلى حدٍ كبير أسير الوضعية، ذلك أن نقده للتفهم الذاتي الموضوعي للعلم لم يستطع أن يقوم بدور نقد معرفة، اضطر إلى إساءة فهم المصلحة التي توجه المعرفة والتي اصطدم بها من وجهة نظر فكر طبيعي، عندما يكوّن كل من المصلحة والدافع وحدة كاملة تستطيع الشروط الذاتية للموضوعية الممكنة للمعرفة والتي تضعها المصلحة أن تنبه حاسة التميز بين الوهم والمعرفة. لا شيء يلزم التفسير التجريبي للمصلحة التي توجِّه المعرفة ما دام التأمل الذاتي للعلم الملازم لقاعدة المصلحة لا يساء فهمه وضعياً أي لا ينكر كنقد، ونيتشه يرى نفسه ملزماً بذلك تماماً، وهو يزج في الميدان بصورة دائمة الحجة ذاتها ضد إمكانية نظرية المعرفة:

> "يجب على المرء أن يعرف... أي شيء هي اليقينية، وأي شيء هي المعرفة، وما إلى ذلك ولأننا لا نعرف هذا فإن نقد المقدرة على المعرفة لا معنى له: كيف ينبغي للأداة أن تنقد ذاتها عندما لا تستطيع أن تستخدم في النقد سوى ذاتها؟ إنها لا تستطيع حتى أن تحدد ذاتها[١٣٣]".

كان هيجل قد استخدم هذه الحجة ضد كانْت من أجل أن يلزم نقد المعرفة من جانبه بنقد شروطه الخاصة ولكي يدفع بذلك إلى الأمام بتأمل ذاتي مكسور، يستعير نيتشه بالمقابل هذه الحجة ليؤكد استحالة التأمل الذاتي إجمالاً.

يشاطر نيتشه عماء عصر وضعي مقابل تجربة التأمل: وهو ينكر التذكر النقدي لإنتاج ذاتي مقابل ظاهر مستقل ذاتيا، و أن التأمل الذاتي لوعي خاطئ إنما هو معرفة: نحن نعلم بأن تدمير وهم ما لا يؤدي بعد إلى حقيقة، وإنما إلى قطعة من الجهل

[١٣١] المجلد الثالث ص ٩٠٣.
[١٣٢] المجلد الثالث ص ٥٦٠.
[١٣٣] المجلد الثالث ص ٤٤٩.

وتوسيعاً ل "مكاننا الخاوى" وتناميًا لجدبنا(١٣٤)". بطبيعة الحال لا ينتج إنكار التأمل هذا لدى نيتشه كما هو الحال لدى المعاصرين من ذوى التوجهات الوضعية الذين يكدرهم سحر الباحث، من خلال الظاهر الموضوعي للعلم الذى يجب أن يمارس حسبما يمليه القصد- نيتشه- وهذا ما يميزه عن كل الآخرين - بنكر القوة النقدية للتأمل بوسائل وفقط بوسائل التأمل ذاته، نقده للفلسفة الغربية، نقده للعلم ونقده للأخلاق المسيطرة إنما تمثل شهادة وحيدة لمعرفة مبتغاة على طريق التأمل الذاتى وفقط على طريق التأمل الذاتى، ونيتشه يعرف ذلك: نحن فى الأصل مخلوقات غير منطقية ولهذا السبب غير عادلين ونستطيع أن نتعرف بان هذا واحد من الاختلالات الكبرى للوجود غير القابلة للحل(١٣٥)". ومن الأكيد أن نيتشه مصر على القناعات الوضعية الأساسية، ذلك أنه لا يستطيع أن يعترف منهجيًا بوظيفة المعرفة للتأمل الذاتى التى يعيش فيها هو ككاتب فيلسوف، التضارب الساخر للإنكار الذاتى للتأمل هو بطبيعة الحال من العناد إلى درجة أنه لا يُحَل من خلال الحجج، وإنما يمكن تهدئته عن طريق السحر، والتأمل لذلك يفنى ذاته ولا يمكن أن يعتمد على مساعدة النكوص الطيب، وهو يحتاج إلى الإيحاء الذاتى لكى يخبئ أمام ذاته ما يقوم به دونما توقف، وأعنى بذلك النقد.

> "نحن علماء نفس المستقبل نحن لدينا القليل من الإرادة الطيبة لمراقبة الذات: نحن نعدها تقريبًا علامة انحطاط عندما تحاول آلة ما أن تعرف ذاتها: نحن أدوات المعرفة ونريد أن نملك السذاجة الكاملة والإتقان اللذين تملكهما الأداة وتبعًا لذلك لا يحق لنا أن نحلل أنفسنا ولا أن نعرف(١٣٦)".

إن تاريخ انحلال نظرية المعرفة فى المنهجية إنما هو تاريخ سابق للوضعية الجديدة، ونيتشه كتب فصلها الأخير، كعبقرى التأمل الذى ينكر ذاته أطلق علاقة المعرفة والمصلحة بوقت واحد وأساء تفسيرها تجريبيًا، بالنسبة إلى الوضعية المقامة حديثًا بدا نيتشه وكأنه قدم البرهان على أن التأمل الذاتى للعلوم يقود فقط إلى إضفاء السايكولوجيا على العلاقات، التى لا يجوز أن توضع كعلاقات منطقية ومنهجية مع العلاقات التجريبية على سوية واحدة، يمكن "للتأمل الذاتى" للعلوم أن يظهر كمثال

[١٣٤] المجلد الثالث ص ٤٤٦.
[١٣٥] المجلد الأول ص ٤٧١.
[١٣٦] المجلد الثالث ص٧٩٠ وما بعدها.

لاحق بالنسبة إلى الاستخلاص الخاطئ المرتبط بالفكر الطبيعى والمتكرر والغنى بالنتائج والموجود غالبًا فى تاريخ الفلسفة الحديثة، وهكذا اعتقد المرء بأن المسألة تحتاج فقط إلى تجديد التمييز المبدئى ما بين أسئلة الصلاحية وبين تكون الأقوال، وبذلك استطاع المرء أن يحيل نظرية المعرفة وحتى نظرية المعرفة المنطلقة محايثةً من منطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح إلى سايكولوجيا البحث، على هذا الأساس أقامت الوضعية الجديدة منهجية محضة، منهجية منقاة بطبيعة الحال خاصة من الأسئلة المرتبطة بمصالح محددة.

كلمة ختامية ١٩٧٣

"المعرفة و المصلحة" يظهر بعد حوالي خمس سنوات فى كتاب جيب دونما أى تغيير، وهذا لا يعنى أننى أرى أن النص ليس بحاجة إلى التغيير، أكثر من ذلك لقد طرح السجال الواسع والمعمق أسئلة كثيرة تُلزمنى بأن أكتب كتاباً آخر إذا ما أردت أن أعالج هذه المسائل كلها بصورة نسقية، النقد (ما دام يبقى نقداً وبالتالى لا يقع ضمن أشكال التصرف الانفعالى أو ضمن صراع الاتجاهات السياسية) يمكن تصنيفه تبعاً لمركبات خمسة:

[أ] اعتراضات ضد الطريقة التاريخية والنسقية و فى الوقت ذاته ضد إعادة كتابة التاريخ (غيتسبرغ، وبوبوكوفيكس).

[ب] اعتراضات ضد تفسير مؤلفين بعينهم، وبصورة خاصة الاعتراض ضد تفسير هيجل (بوبنر) وضد تفسير ماركس (هان) وكذلك تفسير فرويد (نيكولز) وتفسير نصوص هوسرل (إيفانز).

[ج] اعتراضات ضد الإدراك غير الواقعى لمشكلة المعرفة، وبصورة خاصة الاعتراض ضد تحديد نظرية تأسيس المجالات المختلفة للموضوعات، وأشكال معرفية مماثلة (بلستريم، وماكارثى، وكروغر، ولويكوفيكس).

[د] اعتراضات ضد الإدراك غير المثالى للموضوعية وللحقيقة، وبصورة خاصة الاعتراض ضد مفهوم معدل للترانسندنتالى، والاعتراض ضد الحالة المزدوجة المعنى لمصالح المعرفة (أناكر، وبوبنر، وهيس، وروهرموزر، وتوينسن).

[هـ] اعتراضات ضد اللاتماسك واللاوضوح مقرونين بهدف الإيضاح، التعديل ومتابعة مخططى الخاص بنظرية العلم (آبل، وبوهلر، وفلواستاد، وغيجل، وشروير، وفيلمر).

مع هذا التصنيف أزيح جانبًا الأعمال الممتازة حيث تم فيها تبنى استراتيجيات حلول ومعالجتها بصورة منتجة وأخص بالذكر (هلسنس)، الأعمال الوحيدة الجانب لكل من (بار، وغلازر، ولاى، وفيلمر) لا تمس المشكلات المعالجة فى "المعرفة و المصلحة" إلا على الهامش، ولقد أتيت على ذكر اعتراضات هامة فى مقدمة عملى الموسوم "النظرية والممارسة" فى الطبيعه الجديدة (فرنكفورت ١٩٧١).

لقد عرض فريد دلماير علاوة على ذلك المناقشة* حول "المعرفة و المصلحة" فى أعمال متعددة وأطلق أحكامه باستقلالية تامة، ضمن هذه الظروف أجد أنه من الأفضل أن أستفيد من هذا المجال الضيق الذى تتيحه كلمة ختامية بأن أجرى مراجعة لما تعلمته من الحجة والحجة المضادة، ومن البديهى أننى لا يمكن أن أمر على كل التفاصيل التى أجد أنه من الضرورى أن أعيد النظر فيها: أكثر من ذلك أحب أن أوضح لماذا أريد أن أتمسك بالفكرة النسقية للكتاب، فهى تقوم من خلال الاختلافات التى أراها الآن ضرورية فى ضوء آخر.

١- حول كتابة التاريخ بصورة نسقية

يُعد التأريخ الفلسفي بهدف نسقي نمطًا من التفكير ومن العرض المضلل بالنسبة إلى القارئ الأنغلوسكسوني، الذى لا يحتاج في القارة منذ هيجل إلى تسويغ شامل (وربما كان ذلك سلبيًا بالنسبة إليه) و يتمثل هدفى فى هذا البحث فى نقد العلموية، حيث أفهم تحت تعبير العلموية موقفًا أساسيًا هيمن حتى وقت قصير على فلسفة العصر الحاضر الأكثر نفوذًا أو تمايزًا، أى على الفلسفة التحليلية، الموقف الذى يرى أن الفلسفة العلمية يجب أن تسير مثل العلوم ذاتها باتجاه الهدف، وهذا يعنى يجب أن تملك موضوعها أمامها (ولا تتمكن من أن تضمن ذاتها تأمليًا إزاء هدف موضوعها) هذا الموقف يلزم التحليل بمنهجية علوم متجهة نحو التحليل اللغوى، مادام يعالج مشكلة المعرفة: هذا الموقف كان قد اقصى حتى فيتغنشتاين المتأخر برغماتية الاستخدام اللغوى الطبيعى والعلمى من التحليل المنطقى، آبل يدعو ذلك "الاستخلاص الخاطئ التجريد" للعلموية: "لا يوجد ضمن شرط التجريد من بعد العلامة البرغماتي ذات بشرية للمحاججة ولهذا السبب لا توجد أيضًا إمكانية التأمل بشروط إمكانية المحاججة المفترضة سلفًا بالنسبة إلينا بصورة دائمة، وبدلاً من ذلك يوجد بطبيعة الحال التراتبية اللامتناهية لما بعد اللغات، ما بعد النظريات وإلى غير ذلك حيث تتبدى وتختفى فيها فى الوقت ذاته قدرة الإنسان على التأمل من حيث أنها ذات محاججة[1]." يتصدى نقد العلموية لمهمة استحضار التأمل المجحود (على الرغم من أنه متطلب فلسفيًا بصورة دائمة) بوصفه أحد أبعاد مشكلة المعرفة الذى أصبح غير معروف (على الرغم من الفينومينولوجيا) إلى ساحة الوعى، ولقد بدا لى أن طريق حل هذه المهمة يوجد فى إعادة تكوين ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة إذا كان بالإمكان أخذ إعادة التكوين هذا بقصد حشد القوة التحليلية للذاكرة ضد عملية الكبت هذه، التى تتجذر فيها العلموية، وقد لا أصيب إلا قدرًا ضئيلاً من النجاح، بيد أننى لم أترك أحدًا فى شك من أمره حول الهدف الذى أعلنته فى المقدمة، بطبيعة الحال لا أستطيع أن أتملص من الحلقة التى مؤداها: أن أى تأريخ فلسفى يريد أن يتبع ملامح التأمل الذاتى عليه أن يعرض ذاته كظاهرة خارقة لأولئك الذين لا يأخذون التأمل الذاتى جديًا من حيث أنه حركة الفكر.

[١] آبل، تحول الفلسفة، فرانكفورت ١٩٧٢، المجلد الثانى ص ٤٠٦.

من أجل أن أخلص هذه الحلقة من الأخلاقية الخاطئة والمثالية أريد أن أضيف فى الحال بأن نقد العلموية يجب أن يكون بمقدوره أن يؤكد ذاته بقوة الحجج النسقية، بصورة مستقلة عن توليدية التاريخ الفلسفي: وبهذا أشارك الرأى منتقدى جميعًا، في١٩٦٧ أعددت مشروعًا لكتب ثلاثة، الكتاب الأول منها وهو "المعرفة و المصلحة" يُفترض أنه يملك أهمية المقدمة أو المدخل إلى الموضوع (انظر المقدمة) على أننى لم أنجز مشروع الكتابين الآخرين اللذين كان ينبغي أن يشتملا على إعادة التكون النقدى لتطور الفلسفة التحليلية. وهذا ما يمكن إيضاحه عن طريق الدوافع الموضوعية: إذًا النقد والنقد الذاتى للعلموية يعيشان قمة إزدهارهما فى هذه الأيام، فى مجال الثقافة واللغة الألمانية مارس كل من آبل[٢]، وغيجل[٣]، وكامبارتل[٤]، وشنيدلباخ[٥]، وتوغندهات[٦]، وفلمر[٧] نقدًا متعينًا محايثةً للنظريات الهامة للفلسفة التحليلية بهدف أن يدفعوا إلى منطق البحث والتحليل اللغوى إلى الأمام طبقًا لمسارهم الفكرى الخاص وذلك للتأمل الترنسندنتالى بشروط إمكانية التجربة والمحاججة، أبعد من ذلك تشتمل الفلسفة المنهجية ذات المنشأ الإيرلانغى بدايات لنظرية علم تتبنى ثانيةً إشكالية التأسيس التى أهملتها العلموية، وهى تحدد ذاتها بطبيعة الحال فى حالة خاصة متأرجحة بين نظرية لغة تعيد التكوين وبين إضفاء معيارية على اللغة له صفة كلية[٨]، وقد نشأت فى البلدان الناطقة بالإنكليزية جبهات جديدة من خلال مواجهة نظرية العلم بتاريخ العلم[٩]، ازدادت الإشكالية التى تعود إلى ارتباط النظرية بأقوال الملاحظة ازدادت حدة من خلال اطروحة كوهن عن ارتباط نموذج النظريات ذاتها، تشير استجابات فيرابند، لاكاتوس وقبل كل شيء استجابة تولمين[١٠] إلى أن مهمة تكوين لاحق عقلانى لتاريخ العلم لم تعد تسمح بتنازل علموى عن التحليل المنطقى لعلاقة نشوء وتطبيق النظرية[١١]، بالنسبة

[٢] آبل . تحول الفلسفة المصدر السابق.

[٣] غيجل . منطق الحوادث النفسية فرانكفورت ١٩٦٩.

[٤] كامبارتل. التجربة والبنية فرانكفورت ١٩٦٨.

[٥] شنيدلباخ. التجربة، والتأسيس، والتأمل، فرانكفورت ١٩٧١.

[٦] توغندهات. الفينومونولوجيا والتحليل اللغوى توبنغن ١٩٧٠.

[٧] فلمر. المنهجية كنظرية معرفة فرانكفورت ١٩٦٧.

[٨] لورنسن . الفكر المنهجى فرانكفورت ١٩٦٨: العلموية مقابل الديالكتيك، فرانكفورت ١٩٧٠ كارل لورنس مبادئ النقد اللغوى فرانكفورت ١٩٧٢ ميتلشتراس الأساس العلمى للعلم كونستانز ١٩٧٢.

[٩] لاكاتوس/مسغراف . النقد وعظمة المعرفة كمبردج ١٩٧٠.

[١٠] تولمين التفاهم الإنسانى برنستون ١٩٧٢.

[١١] إضافةً إلى ذلك: آبل، تحول الفلسفة، المجلد الأول، بوبنر. المبادئ الديالكتيكية لمنطق البحث فى الديالكتيك والعلم فرانكفورت ١٩٧٢ ص١٢٩ وما بعد.

إلى نظرية تأسيس التجربة وبالنسبة إلى نظرية إجماع على الحقيقة اللتين يمكن أن يتم بناؤها في إطار هرمنوطيقا ترانسندنتالية (أبل) أو كما أفضل أن أقول، في إطار برغماتية كلية، فإن تطوراً آخر يبقى أكثر أهمية، التحليل المنطقي للاستخدام اللغوي بقي لدى فينغنتشتاين وطلابه على مستوى الجزئيات ولم يُنجز كنظرية للألعاب اللغوية، على أنه من الضروري أن يشرع الآن بالقيام بهذه المهمة نتيجة للاستجابة على تحدي التحليل اللغوي من خلال الألسنية التوليدية، توجد منطلقات إلى برغماتية كلية لدى محللين لغويين مثل سيرل الذي كان يطمح وهو يتابع أعمال أوستن وستروسن بتكوين نظرية عن أفعال التكلم، كما توجد لدى الألسنيين مثل فوندرليش الذين يتناولون البنى العامة لمواقف التكلم الممكنة في استقصاءاتهم[١٢].

خطوط المحاججة الأربعة هذه التي شكلت علامة في الجدل الفلسفي للسنوات الأخيرة جعلت النقد العلموي المتجه نسقياً دونما أهمية حيث لا أبتغي إطلاقاً أن أطرح الزعم التجريبي القائل بأن الموقف العلموي الأساسي في الفلسفة المعاصرة لا تسيطر كالسابق، أريد فقط أن أقول: لقد تغير سياق الحديث في السنوات الأخيرة بالطريقة التي ترى بأن القضية النقدية يمكن أن تتراجع خلف تكوينية إنجاز نظرية الفعل التواصلي (التي آمل أن أستطيع شرحها قريباً).

لا أريد أن أختتم الملاحظات بخصوص الأبحاث حول المعرفة و المصلحة دونما الإشارة إلى سوء فهم معمق. م.أ.هل[١٣] يضع أطروحتي التي تقول بأن نقد معرفة راديكالي لا يمكن أن يكون ممكناً إلا كنظرية مجتمع، حيث يزعم بأنني أحل نظرية المجتمع في نظرية المعرفة[١٤]، ومن الطبيعي أن التأمل الذاتي لسيرورة التكون لا تعني أن هذه السيرورة تجري في رأس من يتذكرها تحليليًا: أنا أزعم فقط بأن التأمل الذاتي الناجح يدخل ثانيةً في سيرورة التكون المستحضرة إلى الوعي، وأنا أشدد على العلاقة بين نظرية المعرفة ونظرية المجتمع لسببين اثنين، من جهة لا يمكن للمنظومات

[١٢] سيرل – أفعال التكلم فرانكفورت ١٩٧١ هابرماس: ملاحظات مهيأة لنظرية القوة التواصلية. فوندرليش البرغماتية والفعل اللغوي فرانكفورت ١٩٧٢– فوندرليش: البرغماتية الألسنية فرانكفورت ١٩٧٢.

[١٣] فيما يأتي تعود الأرقام الموضوعة بين الأقواس إلى قائمة المراجع في نهاية الكلمة الختامية.

[١٤] برهانان "طبقاً لهابرماس فإن التطور التقني صار ممكناً بواسطة طبيعة التأمل الذاتي لفاعلية التركيب، ونتيجة لذلك فإن ديالكتيك الطبيعة/الإنسان صار يتحدد فعلياً بواسطة إدراك الأنواع كذات ببساطة أكثر من عملها كما هو الحال لدى ماركس."..... "عندما يقدم لنا هابرماس التكون الذاتي للأنواع كذات من خلال التأمل الذاتي بمصالحها المعرفية، فإن أفعال وأقوال الإنسان في العالم تنحل في بانوراما العقل مدركاً العالم في صورته في تخيل العالِم." هل (١٧) ص ٢٤٩ و ٢٥٣.

الاجتماعية المؤسسة أن تُدرك بصورة كافية دونما كشف خاص بنظرية المعرفة حول الإنجازات الإدراكية المرتبطة بالعقيقة والعائدة في الوقت ذاته إلى العمل، ومن جهة ثانية تأخذ أيضًا المحاولات الخاصة بنظرية المعرفة للتأسيس اللاحق للقدرة الإدراكية شكل الفرضيات التي تختبر بصورة غير مباشرة من خلال أنها يمكن أن تُستخدم كوسائل تكوّن بالنسبة إلى نظرية التطور الاجتماعي[١٥]، الحديث عن "الانتروبولوجيا المعرفية" آبل (Apel) يجعل التنازل عن المطلق المرتبط بالفلسفة الترانسندناتالية جليًا وهذا يعني التنازل عن المقدمات المثالية، لكن لا يسمح لنا بأن نعرف بأن ما يقال حول النوع البشري الذي نشأ بصورة محسوبة (الذي ينبغي أن يأخذ الموقع المنطقي للوعي الترانسندنتالي إجمالاً) لا يمكن تعليله في النهاية إلا في إطار نظرية تاريخ النوع أو في إطار التطور الاجتماعي، ذلك لأن الانتروبولوجيين يقفون دائمًا أمام الصعوبة التي مؤداها أن التعميم التجريبي لظواهر السلوك ضعيفة جداً فيما الأقوال الأونطولوجية حول جوهر الإنسان قوية جداً.

[١٥] الجزء الأول من بحثي حول مشكلات الشرعية في الرأسمالية المتأخرة، فرانكفورت ١٩٧٣.

٢- تموضع الذات مقابل التأمل الذاتي

تتجلى حدود العلموية في حدود التموضع الذاتي لأولئك الذين يمارسون المنهجية كنظرية معرفة (دونما اعتراف) والنظرية العلمية العلموية تعلل مطلب الحصرية لعلوم مموضعة دون أن تستطيع أن تشاركها حالتها، لا يمكن لجماعة التواصل للباحثين المحصين، ما دامت ترى مهمتها موجودة مباشرةً في تسويغ تفهم ذاتي علموي للعلوم، و أن تجعل من ذاتها مجرد موضوعات في مفاهيم علم مموضع: علاقة المحاججة التي تنتجها، وجماعة التفاعل التي تعرضها لا تستطيع أن تأخذها جدياً ضمن وجهات نظر منطق البحث، لا يمكن لجماعة البحث أن تصدق نفسها من حيث أنها ذات متأملة، إذ يلزمها موقفها العلموي الأساسي بالتموضع الذاتي، وهنا يجب على من يؤمن بنظرية العلم العلموية أن يرفض مطلب التأمل الذاتي الذي لا يستطيع أن يلحق به دونما التنازل عن نظريته، ذلك أنه يحدد البرنامج الذي سوف يجعل كل متطلبات التأمل الذاتي لا معنى لها عندما تدخل حيز التنفيذ، عندما يمكن باديء ذي بدء أن توضع بصورة كافية المناقشات الخاصة بما وراء النظرية ذاتها في إطار العلوم الموضعة، عند ذلك نتبصر الاستبدال المقولاتي الذي يقوم تبعًا للعلموية على أننا نطالب هناك بالتعليل الترنسندنتالي، حيث لا يظهر شيء سوى الظاهرات القابلة للشرح تجريبياً.

يمكن للمرء بطبيعة الحال بالنظر إلى برنامج ما أن يتوقع حججًا عقلانية من أجل قابلية تنفيذ مثل هذا البرنامج، لقد تم التصدي للمحاولة بدايةً، عرض برنامج التموضع الذاتي من حيث أنه غني بالتوقعات، في شكل الاختزالية الكلاسيكية، إبان ذلك يضع المرء من جهة توصيفات معينة لما ينبغي أن يُختزل (أهداف وأفعال، علاقات مشتركة بين الذوات، دوافع، حالات داخلية، وأحداث عرضية وإلى غير ذلك) كما يضع من جهة ثانية إطارًا نظرياً و ذلك بسبب أن إيضاحات الظاهرات الموصوفة بدايةً غير موضوعية و تصبح متاحة (مثل اللغة النظرية للفيزيولوجيا العصبية، لعلم الضبط الحيوي لعلم النفس السلوكي، أو مثل الخصائص الشكلانية للغة تجريبية إجمالاً) للمناقشة التحليلية حول العلاقة بين الروح والجسد، الفعل والسلوك، السبب والعلة وصلت مع كارناب، وفايغل، وصولاً إلى سيلارز ودايفدسون إلى النتيجة التي ترى بأنه على مستوى الإيضاحات المقولاتية هذه تتبدى فقط بصورة أوضح الاستحالات المنطقية لاختزالية مدققة على مستوى التحليل اللغوي[١٦] لقد قادت النظرة إلى ارتباط النظرية بأقوال

[١٦] إلى ذلك: غيجل منطق الأحداث النفسية فرنكفورت ١٩٦٩.

الملاحظة وإلى ارتباط نموذج النظرية ذاتها من ثم إلى إعادة النظر فى الاستراتيجية كما سحبت البساط من تحت الإشكالية القديمة للروح والجسد، لقد تم الآن تعويض المطلب باختزال الأقوال غير الموضوعية من خلال المطلب بالبحث عن نظريات جديدة وتطويرها حسب الإمكانية، وهى النظريات التى تسمح بإعادة صياغة (أقوال موضوعية وكذلك مثل) أقوال غير موضوعية، فى إطار مقولاتى غير اصطلاحى ومناسب لهذا الشرح النظرى.

لقد أخذ التقدم العلمى يدرك – وهى المرحلة التالية لاضفاء المعقولية– أن نقد لغوى أساسى غير قابل للاستباق ومن شأنه أن يقوض شيئا فشيئًا نسق الدلالة التأملى للغة المتداولة ويعيد تشكيل عالم الحياة من خلال بديل للغة نظرية، ذلك أن تموضع الذات المتقدمة للذوات المتكلمة والفاعلة، سوف لا تستبعد ذات يوم إمكانية تموضع الذات الموضوعية لجماعة الباحثين (إزاحة مفترضة)، ضعف هذه الأطروحة التى دافع عنها كل من فيرآبند[١٧]، وسيلارز، وروورتى، وسمارت بصيغ مختلفة يقوم على أنها فى وقت واحد ليبرالية أكثر من اللازم وليست ليبرالية بصورة كافية: لأنه عندما يهمل المرء فى الوقت ذاته مع البرنامج الاختزالى الشرط بأن منظومة توصيف موضوعية يمكن أن تُميز بقوة بأنها إيضاحات متاحة، عند ذلك لن تكون عملية التعويض محكومًا عليها مسبقًا من خلال نظريات جديدة بمعنى العلوم الموضوعية بامتياز، ومثالا على ذلك أن العلوم التى تعيد تكوينًا ما طبقًا لنوع الألسنية، وحتى العلوم النقدية طبقًا لنوع التحليل النفسى تتبدى على أنها متعالية فى مقابل علوم السلوك من قبل نمط نظرية التعلم، من جهة ثانية عندما يريد المرء أن ينظم التقدم العلمى فقط من خلال مبدأ التكاثر، كما يرى فايرآبند فى أحدث أعماله[١٨] عند ذلك يجد المرء نفسه سريعًا ملزمًا بأن يدفع إلى الأمام بالليبرالية (أو باللاتمايز) حتى التنازل عن فكرة التقدم العلمى ذاته: عند ذلك يحق للاعتقاد بالجان أن يتنافس جديًا مع ميكانيك نيوتن.

الإمكانية الثالثة هى جعل برنامج التموضع الذاتى معقولاً بطريقة مزدوجة المعنى بطبيعة الحال يدشنها "فون فايززيكر" مع الأطروحة الطموح بأن القوانين الأساسية للفيزياء لا تضيع نتائج التجارب الخاصة (على الرغم من أنها وجدت على طول حافة التجارب الخاصة) ذلك أنها تشرح على الأرجح الشروط الضرورية لكل تجربة ممكنة:

[١٧] بيرن شتاين البراكسيس والفعل فيلادلفيا ١٩٧١، ص٢٨١ وما بعدها.

[١٨] فيرآبند ضد المنهج في: ريدنر/ونكور إصدار منسوتا دراسات فلسفية ١٩٧٠ المجلد الخامس، أيضًا من الصلاحية المحدودة للقواعد المنهجية دفاتر جديدة ٢/٣/١٩٧٢.

"هذا البرنامج الذى صاغه كانْت من أجل الفيزياء الكلاسيكية، إنما هو الآن، إما غير قابل للتنفيذ، أو أنه يدلل على ذاته من حيث قد تم تحققه، عندما تكون الفيزياء الموحدة المحددة والواضحة مضمونيًا قد كُوِّنت من التأكيدات المقنعة تمامًا حول شروط إمكانية التجربة، عند ذلك يطمح إليها بكل وضوح التطور الحالى[١٩]"، يبدو أن هذا البرنامج ضل سبيله فى اكتساب النصر إلى الفلسفة الترنسندنتالية، ويفترض فى الحقيقة أن تنفيذه يعنى أن العلموية تتمسك بالصدقية بطريقة مفاجئة؛ لأن حدود الفيزياء إنما هى حدود الفكر المدرك بالنسبة إلى "فايزريكر" هو يتوقع بأنه مع قضايا نظرية عامة للطبيعة (التى يمكن أن تُختتَم النتيجة الهايزنبرغية لنظريات "منجزة" ضمن شروط التماسك[٢٠] المعنوى semantisch)، حيث يُعبِّر عن القانونية الكلية لكل حدث قابل للموضعة ويقدم تحديداً وتجريبيًا ضمن بدائل قابلة لأن تُحسم، حيث يمكن أن ترجع صدقية هذه القضايا إلى أن القوانين الأساسية للفيزياء تعنى شروط إمكانية موضعة الأحداث جميعًا، هذا التفسير يثبِّت مؤقتًا تكافؤًا بين الأقوال الأساس الموضوعية لنظرية عامة فى الطبيعة، وبين الأقوال التأملية حول الشروط الترنسندنتالية لمعرفة ممكنة، و مادامت الحالتان مختلفتين أو بالأحرى تصحان على أنهما غير متفقتين، فعندما لا يُنظَر إلى تماهى الروح مع الطبيعة بالطريقة الصحيحة، وبهذا توجد على كل حال صعوبة هذا البرنامج، لا يستطيع فايزريكر- ما دام البرنامج لم ينفذ، إلا أن يؤكد بأن المفارقة فى الفيزياء التى تُعلل صدقيتها ترنسندنتاليًا، سوف تنحل، على الرغم من أنه يفترض من جانبها أنها لا تستطيع شرح الإنجازات الترنسندنتالية للذات العارفة، وبهذا القدر علينا أن نرى بأن هذه النظرية يجب أن تكون فى الوقت ذاته نظرية ما بعد النظرية (وبالنسبة إلى هذه البنية يوجد فقط نموذج معروف متاح، وتحديداً اللغة المتداولة، التواصل بمفرده ضمن شروط ما بعد تواصل متزامن).

عندما تلجأ العلموية إلى التوقع غير اليقينى بأن نظرية مكتملة عن الجزيئات الأساسية تقبل الآن مفارقة الهيئة الظاهرية لعلم طبيعة موضوعى وترنسندنتالى فى الوقت ذاته (وعلم موضعة الطبيعة من خلال الإنسان العارف)، فإنه من المشروع أن تُختبر أى شيء يمكن الوصول إليه على الطريق البديل للتأمل الذاتى، فايزريكر يرى الموقف تمامًا الذى أوجده كل من كانت وداروين والذى يبينه بجلاء مطلب الاحتكار للعلوم الموضوعية خاصة، والذى تمثل الفيزياء المثل الأعلى

[١٩] فون فايزريكر وحدة الطبيعة ميونيخ ١٩٧١، ص ١٩٢.

[٢٠] فايزريكر، في مكان آخر ص١٩٦ وما بعدها.

بالنسبة إليه: "أولاً كل معرفة موضوعية توجد ضمن شروط ذاتية أكيدة إلى المدى الذى تكون فيه فعل ذات ما، وثانيًا إن طرح السؤال: ماذا يمكننا أن نقول حول ذات المعرفة عندما نقر بأن هذه الذات نفسها إنما تعيش فى عالم الموضوعات من حيث أنها واحد من أجزائه؟[٢١]"، ولقد رأى بلسنر أيضًا هذا المأزق الذى نشأ من اللامحيدية المتزامنة مع عدم قابلية التحقق للتأمل[٢٢]، التشكيل المقولاتى لمجالات الموضوعات التى تقيم الموضعة نظريات حولها، يكشف قبلية تركيبية للتجربة العائدة إلى الفعل، ولكن فى الوقت ذاته تكون هذه التجربة نتاج تاريخ النوع وتاريخ الطبيعة، وهى مسلحة بقدرات يجب أن تكوّن لاحقًا فى منطقها وفى الوقت ذاته توضّح تجريبيًا فى نشوئها (هذا المأزق ذو الوجهين الاثنين يمكن أن يتسع ليتحول إلى ثلاثى الوجوه عندما يمتد مطلب احتكار العلوم الموضعة إلى التكوّن العقلانى اللاحق لشروط المعرفة الذاتية الضرورية) نشأ هذا المطلب العلموى، عندما رفع بدون حق إلى غير محله، فمن المفروض أن يُعرض فى الاستقصاءات التمهيدية حول المعرفة والمصلحة.

فى هذا الكتاب حاولت أن أعرض فى شكل تاريخ محاججة:

[أ] أنه مع تحليل كانْت للشروط الذاتية الضرورية للتجربة الممكنة خُلق نمط ليس له تعليل موضوعى لا يمكن أن تتغافل عنه نظرية علم تتبدى كنظرية معرفة دونما إيقاف اعتباطى للتأمل[٢٣].

[ب] أن ورثة كانت لم يعودوا يقبلون الشروط الترنسندنتالية (مقولات وأشكال حدس) وكذلك الذات نفسها التى تحقق ضمن هذه الشروط الإنجازات التركيبية، على أنها معطاة وإنما أصبحوا يدركونها من حيث أنها منتجة وبطبيعة الحال فإنهم معرفة الذات مثاليا إلى معرفة تأملية إلى مكّون سيرورة الإنتاج هذه.

[ج] أن ماركس يتجنب صعوبات البداية المطلقة من حيث أنه يرجع تاريخ نشوء تكون تجربة ممكنة إلى سيرورة إعادة الإنتاج الاجتماعية للنوع دون أن

[٢١] فايززيكر، وحدة الطبيعة، فى مكان آخر ص.١٤٠ وما بعدها.

[٢٢] بلسنر . الشرط الإنسانى بفولنغين ١٩٦٤، ص١٤ وما بعدها.

[٢٣] متلشتراز؟؟ الأساس العلمى للعمل، ص ١٥ وما بعدها. أبل تحول الفلسفة، المجلد الثانى ص ٤٠٥ وما بعدها.

يؤسس - بطبيعة الحال كنتيجة لهذا المنطلق -نظرية- معرفة من حيث أنها نظرية مجتمع[٢٤].

[د] ذلك أن الوضعية من كونت حتى ماخ بالنظر إلى أزمة نظرية المعرفة فإنها تتخلى إجمالاً عن المطلب بالتأسيس التأملى للمعرفة لصالح الموضوعية (التى سار برنامجها بادئ ذى بدء فى علموية فلسفة التحليل اللغوى فى حركة عظيمة للفكر من رسل وفينغنشتاين الشاب عبر كارناب وبوبر وصولاً إلى الختام الساخر من الذات على يد سيلارز وفيرآبند).

[هـ] ذلك أنه وبالموازاة مع الوضعية القديمة (حتى ولو كانت متأثرة بها) تنطلق من التأمل فى سيرورات البحث بعلوم الطبيعة وعلوم الروح بدأيات نظرية علم من شأنها أن تعيد تأهيل شكل التأسيس الترنسندنتالية دون أن تعلى من شأن المعرفة الخاوية من تاريخ التكون الاجتماعى ومن تاريخ النشوء الطبيعى: يستقصى بيرس القبلية البرغماتية لتجربة عائدة إلى الفعل للأشياء والأحداث، كما أن دلتاى يستقصى القبلية التواصلية للتجربة فى تفاعل متوسط لغوياً:

[و] وأنه فى النهاية يتأسس مع التحليل النفسى علم يجعل، دونما اعتبار لسوء الفهم العلموى لمؤسسه، استخداماً منهجيًا للتأمل الذاتى للمرة الأولى، حيث يعنى هنا التأمل الذاتى الكشف والإلغاء التحليلى للقبلية الكاذبة لعقبات إدراك محرضة فى اللاواعى ووساوس الأفعال.

لقد قدَّمتُ فى كتابى مخطط تاريخ المحاججة حتى عتبة تصور فلسفة ترنسندنتالية محولة، هذا التصور ذاته شرح فى بعض الأعمال سواء أكان ذلك لدى آبل أو لدىّ أنا، دون أن يكون بإمكاننا أن نزعم بأننا أعطينا الإجابات الكافية عن الأسئلة الصحيحة.

بأى معنى يحق لنا أن نتكلم فى نظرية تكوّن التجربة عن تعليل "ترنسندنتالى" للمعرفة (ونظرية إجماع عن الحقيقة) عندما لا يمكن أن تفترض ذات متميزة من خلال قوى ما وراء الذوات التجريبية المكونة اجتماعيًا والناشئة طبيعيًا على الرغم من القوى القانونية القابلة للتكون اللاحق عقلانياً؟ لنفترض أن الوعى الترنسندنتالى يمثل تجسيداً يمكن أن يستبدل من خلال وحدات تجريبية: من خلال جماعات بحث مفردة، من خلال المجتمع الكلى لكل الباحثين، من خلال المجتمع بمعنى ذات نوع مكوِّنة لذاتها، أو من خلال المجتمع بوصفه نوعًا موجوداً فى تطور اجتماعى؟ عندما يكون من المعقول أن

[٢٤] تلستراس الأساس العلمى للعلم، ص١٥ وما بعد أبل: تحول الفلسفة المجلد الثانى ص٤٠٥ وما بعدها.

نميز منظومات القواعد الترنسندنتالية، وبالتالي المنظومات القابلة للتكون اللاحق في الموقف التأملي عن الشروط الهامشية والآليات التي نستطيع بواسطتها أن نشرح أولاً نشوء هذه الكليات، ومن ثم اكتساب القوى المماثلة وفي النهاية سيرورة التكون للذوات التي تتميز من خلال المقدرة اللغوية والقدرة على الفعل فسوف تأخذ نظريات التطور التي تُعتمد فيها مثل هذه الإيضاحات شكل العلوم الموضعة، وما دامت الحال كذلك فلا بد أن يتغير معنى "الموضعة"، وفي النهاية: كيف يمكن أن نفكر بوحدة العقل، عندما لا نفرق فقط كما يفعل كانت بين العقل النظري والعقل العملي، وإنما وفي مقابل عمارة المنظومة الكانتية من جهة ننطلق من مجالات موضوعات خلافية ونميز القبلية البرغماتية عن القبلية التواصلية، ومن جهة ثانية تكون موضوعات التجربة الممكنة في مواجهة الاستحقاق البرهاني لمتطلبات صدقية استدلالية بتميز التجربة العائدة إلى الفعل عن المحاججة، الإجابة عن هذه الأسئلة يجب أن تقود إلى مراجعة مفهوم الترنسندنتالية.

عندما يضع المرء نصب عينيه مفهوم فلسفة ترنسندنتالية محوّلة على أنه نقطة لجوء لما قبل تاريخ العلموية المعاصرة، عند ذلك لا بد أن يفهم المرء بأنني لا أستطيع أن أجد الكثير لدى استراتيجية الاعتراضات الكثيرة التي وُجهت إلى تفسيري لمؤلفين بعينهم: وأعني بذلك محاولة بوبنر في إعطاء فهم معقول لمفهوم هيجل عن المعرفة المطلقة ضد الاعتراضات المتجمعة التي تتوجه انطلاقًا من كانت وماركس لإعطاء صياغة معقولة، وأعني بذلك محاولة هان في أن يحتج بنظرية المجتمع الجلية مقابل نظرية المعرفة المادية المتضمنة لماركس، كما لو كان علينا أن نحلل التركيب من خلال العمل الاجتماعي على المستوى ذاته مثل سيرورة العمل الاجتماعي، أنا أعني أيضًا محاولة نيكولز في إدراك التحليل النفسي معتمداً على التفهم الذاتي الفرويدي كعلم مموضع، على الرغم من أن الاستقصاءات النظرية والفيلولوغية للورنسر[٢٥] ودامر[٢٦] قد بينت بحجج دامغة أن ما بعد علم النفس لا يمكن إدراكه مستقلاً عن معنى سيرورة المعالجة لتأمل ذاتي منتج منهجياً[٢٧].

[٢٥] لورنسر، تدمير اللغة وإعادة التكون فرانكفورت ١٩٧٠، نحو تأسيس نظرية مادية في الإندماج الاجتماعي.

[٢٦] دامر، الليبدو والمجتمع فرانكفورت ١٩٧٣، وخاصة المجلد الأول.

[٢٧] لورنسر وهان. أن نقديلل تميز بين العمل والتفاعل يرجع إلى عيانية في غير محلها: ليس لدي شيء ضد تسمية الاثنين بالبراكسيس ولا أعارض في أن الأفعال الأداتية إنما هي في العادة مترسخة في علاقات فعل تواصلية (الفعاليات الإنتاجية تنظم في معظم الأحيان اجتماعياً)، ولكن لا أرى سبباً ينبغي من أجله أن نتنازل عن أن نحلل عقدة ما بصورة مناسبة، وهذا يعني أن نحللها إلى أحزانها المكونة، زيادة على ذلك لدي الانطباع بأن لورنسر وكذلك هان بتصلبهما البلاغي في مسألة وحدة "الإنتاج" أو "البراكسيس" إنما يسجلان مواقف أكثر من أن يبتغيا شرح مشكلات.

٣- الموضوعية والحقيقة

لقد نشأت سلسلة من أشكال سوء الفهم التى أريد أن أناقشها فى ما بعد الفصل القادم، ذلك أننى لم أميز فى "المعرفة والمصلحة" بصورة كافية بين مشكلات تكون الموضوعات فى جانب وبين مشكلات الصلاحية فى الجانب الآخر، أما آبل فقد طور فى تفسيراته لبيرس التمييز المماثل بين "تكون المعنى" وبين "تأمل الصلاحية[٢٨]"، يتعين المعنى المقولاتى لقول تجريبى حسب بنية مجال الموضوع الذى تعود إليه، وهذا المعنى يتكون مع موضوعات التجربة الممكنة، وهذا يعنى أنها قبلية التجربة المادية التى نستخلص فى الوقت ذاته ضمنها الحقيقة الفعلية من حيث أننا نخوضها، وبذلك يتميز استدلاليًا المعنى القابل للتحقق لمطلب الصلاحية والذى نوحده ضمنها مع كل علاقة مؤكدة، المعنى الذى يمكن أن يكون فيه قولاً صحيحًا أو خاطئًا لا يوجد فى شروط موضوعية التجربة وإنما فى إمكانية التعليل البرهانى لمطلب صلاحية قابل للنقد، المعنى المقولاتى للأقوال، إلى نوع موضوعات التجربة التى نقول عنها شيئاً ما، أما معنى مطلب الصلاحية الاستدلالى للتأكيدات فيعود إلى وجود الوقائع التى نعطيها ثانية فى الأقوال، المعنى المقولاتى متضمن فى محتوى إخبارى لفعل تكلم وفى مطلب الصلاحية فى جزئه الإجرائى، لأنه فى المعنى المقولاتى ينعكس بصورة دائمة العنصر الذى نختبر فى ضوئه شيئًا ما فى العالم كشىء أو حدث، كشخص أو كتعبير: فى مطلب الصلاحية فى المقابل ينعكس الالتزام المشترك بين الذوات الذى يمكن أن يؤكد معه شيء ما من موضوعات التجربة هذه، وتحديداً وضع ما على أنه حقيقة فعلية.

يذكر رامسى فى العلاقة مع مناقشة نظريات الحقيقة التمييز بين موضوعات التجربة (أشياء وأحداث) وبين الحقائق[٢٩]، وهو يميز الحدث "موت قيصر" عن الواقعة الفعلية "بأن قيصر قد مات،" القول بأن قيصر قد مات يقود إلى حدث يؤخذ منه بأنه قد حصل فعلاً وأنه قابل للمطابقة وقد أضيف إليه تعين محمولى محدد: يمكن أن توجد توصيفات متساوية فى الامتداد مختلفة للحدث نفسه وهى ليست مترادفة، مثلاً "موت قيصر" و"اغتيال قيصر"، غير أن الحقيقة بأن قيصر قد اغتيل، نستطيع أن نعيدها بصورة دائمة فقط من خلال القول ذاته أقوال متساوية الامتداد و لكنها ليست مترادفة و لا يمكنها أن تعبر عن الحقيقة ذاتها[٣٠].

[٢٨] آبل، مقدمة إلى تشارلز بيرس الأعمال المجلد الأول والثانى فرانكفورت ١٩٦٧ ، ١٩٧٠ .

[٢٩] رامسى، حقائق وقضايا. نشوء المجتمع الأرسطى الجزء الثالث ١٩٢٧.

[٣٠] كوشيه، مجمل النظرية الاسمية للقضية باريس ١٩٧٢ يعتمد كوشيه على الحجة الألسنية التى طورها فيدلر فى "الألسنية فى الفلسفة" نيويورك ١٩٦٧ ص١٤٧، ضد مساواة أوستين بين الحقائق وبين "شيء ما فى العالم".

زاد ستروسن من حدة تمييز رامسي في مناقشته مع أوستن[٣١]: الحقائق هي ما تنص عليه التعبيرات (إذا كانت صحيحة)، إنها ليست شبيهة بالأشياء أو الأحداث على وجه الأرض، مشهودة أو مسموعة أو منظورة، مكسورة أو مقلوبة، مقطوعة أو مطولة، مرفوسة أو مدمرة، مصححة أو صاخبة[٣٢]"، الأشياء والأحداث (الأشخاص وتعبيراتهم) إنها "شيءٌ ما في العالم" نختبرها أو نعالجها، إنها موضوعات تجربة ممكنة (عائدة إلى الفعل) أو أفعال (مستندة إلى التجربة) أما الحقائق فهي بالمقابل وقائع موجودة نؤكدها في أقوال، في الأقوال تظهر تعبيرات إشارية (أسماء أو علامات) تعود إلى موضوعات التجربة (مرجع) لكي نتمكن من أن نقول حولها شيئًا في تعينات إخبارية (قول) غير أن هذا الشيء ما مثل واقعةٍ ما كون قيصر متوفى "أو لكي نذكر مثال أوستن ذاته" وجود القطة على البساط "إنما هو مضمون إخباري وبالتالي ليست شيئاً ولا حدثاً يمكن أن يؤرخ أو يموضع "في العالم" "كونك تنذر من قبل حقيقة لا يشبه كونك ترتعب أمام شبح، إنه وجود ينذر لسببٍ ما[٣٣]" في الوقت الذي تخدم فيه التعابير الإشارية في مطابقة موضوعات التجربة لا يوجد مقرر مماثل بالنسبة إلى الجمل أو إلى التعينات المحمولية التي تظهر في جمل: "الملك، الشخص إلخ: ما يعود لذلك إنما هو المعادل المادي للجزء المشير إلى التعبير، نوعية خاصية المتحدث تقال للتملك، إنه المعادل المادي الموهوم للتعبير ككل[٣٤]" بهذا لم ينطبق الأمر بطبيعة الحال إلا على تحديد سلبي، وياحبذا لو عرف المرء ماذا يفترض أن يعني في هذا المجال "المعادل المادي الموهوم،" ويبدو لي أن السؤال عن الحالة الأونطولوجية للحقائق قد طرح بالإجمال خطأ، الاعتقاد بأن الحقائق "بطريقة مشابهة" إنما هي شيء ما مثل الموضوعات التي نختبرها أو نعالجها، لا معنى له إذا أخذنا الأمر بما يكفي من الصرامة.

عندما نقول بأن الحقائق إنما هي وقائع موجودة، عند ذلك لا نعني وجود الموضوعات وإنما حقائق ومضامين إخبارية نقر بواسطتها بطبيعة الحال بوجود موضوعات قابلة للمطابقة نؤكد فيها المضمون الإخباري، الحقائق مستنبطة من وقائع، والوقائع هي المضمون الإخباري لتأكيدات، تُضفي الإشكالية على تطلبها الحقيقة

[٣١] لقد طُبِع المقالان مرة ثانية في عمل بيتشر "الحقيقة"، إينفلوودغليف ١٩٦٤، ص١٨ وما بعدها، ثم ص٣٢ وما بعدها.

[٣٢] ستروسن "الحقيقة" في عمل بيتشر ص ٣٨.

[٣٣] ستروسن في مكان آخر ص ٣٩

[٣٤] ستروسن في مكان آخر ص ٣٧.

وتطرح إلى المناقشة، الواقعة هى مضمون قول ما، لا يؤكد مباشرة وإنما افتراضاً: أى المضمون الإخبارى لتأكيد ما مع مطلب الصلاحية الموضوع فى حالة الاحتمال، عندما تكون واقعة ما بمثابة المضمون المتعدد الموضوعات استدلاليًا لقول أضفيت عليه الإشكالية، عند ذلك ندعو الحقيقة بالمضمون الذى كان والمتحول إلى موضوعات فى مناقشة مكتملة وذلك لقول أضفيت عليه الإشكالية، وهذا ما نؤكده على أنه حقيقى بعد اختبار استدلالى، و معنى "الحقائق" و"الوقائع" لا يمكنان توضح دونما الرجوع إلى المناقشات التى نوضح فيها متطلبات الصلاحية المحتملة للتأكيدات ولهذا السبب ميزت فى بحثى عن نظريات الحقيقة[٣٥] بين شكل تواصل الخطاب وبين براكسيس الحياة الذى ننفذ فيه أفعالاً ونضع تجارب، لا أستطيع هنا أن أمر على الخصائص الشكلية لمواقف الخطاب المثالية وبالتالى على بنية التواصل هذه التى تمكن من المحاججة، اننى أريد أن أتذكر الوظائف المختلفة للخطاب وبراكسيس الحياة.

الحوارات توضع فى خدمة اختبار متطلبات صلاحية إشكالية الآراء (والمعايير) القسر المتاحَ فقط فى الحوارات هو وحده أفضل الحجج: الدافع الوحيد المتاح هو البحث عن الحقيقة عن طريق التعاون، الحوارات إنما هى محررة من أشكال قسر الفعل على أساس بنيتها التواصلية، وهى لا تعطى مجالاً لعمليات اكتساب المعلومات، الحوارات معفاة من الفعل ومحررة من التجربة، يعطى المرء معلومات فى الحوارات، وإطلاق الحوارات يقوم فى الإيفاء (الاعتراف) أوفى انحلال (رفض) متطلبات الصلاحية الإشكالية، فى السيرورة الحوارية لا ينتج شيء خارج الحجج، الحقائق توجد ضمن التحفظ الوجودى: ما يجرى الجدال حوله هى الوقائع، الاحتمالية الخاصة التى تمكن من الفكر الافتراضى تتملك متطلبات الصلاحية التى تُقبل بصورة ساذجة فى المجالات العملية للحياة والفعل التواصلى والأداتى، هنا فى براكسيس الحياة تكتسب تجارب تعود الى الأفعال ويتم تبادلها، التأكيدات التى توضع فى خدمة التجارب هى ذاتها أفعال، وتظهر موضوعية التجارب فى امكانية تقاسمها مشاركةً بين الذوات، ولأن التجارب تظهر مع مطلب الموضوعية، فإن إمكانية الخطأ أو الخداع موجودة، فى مثل هذه الحالات يكون الرأى الذى يعبر عن تجربة (متوهمة) "مجرد ذاتى" وحدها موضوعية التجربة المؤكدة ليست متطابقة مع حقيقة قول مؤكد.

[٣٥] هابماسن نظريات الحقيقة، قارن أيضاً للطبيعة الجديدة النظرية و الممارسة فرانكفورت ١٩٧١ ص ٢٣ و ما بعدها و كذلك هابرماس و لومان " نظرية المجتمع " فرانكفورت ١٩٧١ ص ١١٤ و ١٩٥ و ما بعدها.

إن تأكيداً يمثل فعلاً تواصلياً إنما يتضمن مطلب الصلاحية، ومعنى ذلك أنه يقر حقيقة القول المؤكد فى حين يموضع التجربة مع شىء ما فى العالم، وهذه يجب أن تتطلب الموضوعية لذاتها عندما تكون تجربة، يتجلى ذلك أيضًا فى تجربة اليقينية الحسية التى تصاحب الإدراكات بصورة دائمة. الإدراكات لا يمكن أن تكون خاطئة، عندما نكون قد خدعنا أنفسنا عند ذلك لن يكون هذا هو الإدراك، وإنما إدراك آخر غير الذى نقصده، أو أنه ربما لم يكن ثمة أى إدراك، على الرغم من أن قصده كان إدراك شىء ما عندما أدرك هذا الشىء، عندئذ تضاف أيضًا موضوعية إلى هذه التجربة أى قوة الإطار المقولاتى الذى فسرت فيه تجربتى قبلياً من حيث أنها تجربة مع موضوعات فى العالم، موضوعية التجربة هذه التى أؤكدها فى علاقات الفعل التواصلى، تتجلى حالما أتعرف على أساس التجربة المبلغ عنها بنجاح الفعل القابل للتحكم[٣٦].

والمسألة تسير بشكل مختلف مع التأكيد ذاته ما دام ليس جزءًا مكونًا من الفعل التواصلى، وإنما جزء مكون من الخطاب، ومن ثم يموضع واقعة ما من زاوية مطلب صلاحية منجزة بوضوح ومطروح للمساءلة، ويقر بأن هذه الواقعة فى حال وجودها (بمعنى أنها حقيقة فعلية) يمكن أن تؤكد من خلال التجارب، يستطيع المرء مثلاً أن يقيم تجربة، غير أن هذه التجربة إنما هى شىء آخر غير التجربة المشابهة للبنية التى أرغب فى أن أقوم بها وأؤكدها فى سياق براكسيس الحياة، التجربة توضع تحديداً فى خدمة استخلاص تجارب براكسيس الحياة بصورة متساوية من أجل أهداف المحاججة وإعادة تشكيلها فى معطيات، فى الوقت الذى أؤكد فيه واقعةً ما، لا أؤكد تجربة (التى هى موضوعية) بل أستطيع فى كل حال أن أكوِّن تجربة مشابهة للبنية كمعلومات من أجل أن أعلل ادعاء الحقيقة المطالب بها من أجل القول المؤكد، الحقيقة من حيث أنها تصحيح تتطلب صلاحية متضمنة فى تأكيد ما، لا تتجلى مثل موضوعية التجربة فى فعل محكوم بالنجاح، وإنما فقط فى المحاججة الناجحة التى من خلالها يتم الإيفاء بمطلب الصلاحية الذى أضفيت عليه الإشكالية.

التجربة بموضوعات فى العالم هى ذاتها سيرورة تحصل فى العالم، موضوعية التجربة تؤكد ذاتها من جديد فى السيرورات التى يمكن أن أفسرها كاستجابة للحقيقة الفعلية على أفعال أو على بدائل مُنتَجة، الحقائق بالمقابل ليست أحداثاً، إن حقيقة

[٣٦] مفهوم حقيقة السلوك الذى طوره فايززيكر فى المقال "نماذج الصحة والمرض، الخير والشر، الحقيقى والزائف": وحدة الطبيعة، ص.٢٢٠ وما بعدها.

القضايا لا تؤكد ذاتها في السيرورات التي تحصل في العالم، وإنما في الإجماع المتحقق بالبرهان، وللمقارنة فإن مطالب الحق، تقدم نفسها[٣٧]، عندما نريد مثلاً أن نشرح معنى عنوان ملكية نستطيع أن نطرح سؤالين مختلفين: آ - لأي شيء يخولني هذا العنوان؟ ب - ماذا يعني من حيث أنه عنوان حق؟ عن السؤال الأول نستطيع أن نجيب: تقديم أفعال مسموحة: عنوان الملكية يخولني بالتصرف الحر بأشياء محددة، عن السؤال الثاني نستطيع أن نجيب بالإشارة إلى ضمانات توجد في حال أن أحداً ينازعني حقي. في حال الضرورة أستطيع أن أحصل لملكيتي من حيث أنها عنوان حقي على اعتراف عام من خلال إجراءات قضائية، وهكذا تجري الأمور مع معنى الصلاحية ومع مطلب الصلاحية لتأكيد ما: وتعني حقيقة قضية مؤكدة في حوارات بأن كل إنسان يستطيع أن يحسب حساب نجاح أو إخفاق أفعال معينة، وتعني حقيقة إخبار مؤكد في حوارات بأن كل إنسان يمكن أن يدفع من خلال الأسباب لكي يعترف بحق صلاحية التأكيد على أنه صحيح.

بالتأكيد توجد قرابة عميقة في أقوال ملاحظة أساسية مثل "هذه الكرة حمراء؟" بين موضوعية التجربة وبين حقيقة القضية التي يعبر عنها في تأكيد مناسب ربما يمكن للمرء أن يقول بأن الحقيقة (القابلة للاختبار استدلاليًا) بأن الطرة حمراء يمكن لها أن تتأسس في تجارب مناسبة متطلبة للموضوعية مع الكرة الحمراء، أو أيضًا بالعكس: في التجربة الموضوعية التي أصنعها مع الكرة الحمراء، تتجلى الحقيقة منذ أن نتجه نحو الأقوال السلبية أو العامة (التي تمت مواجهتها منذ أفلاطون من حيث أنها الأمثلة المضادة ضد نظرية تبدل موقع كل من الموضوعية والحقيقة)

إن شروط موضوعية التجربة التي يمكن أن تُشرح في نظرية تكون الموضوع لا تتطابق مع شروط المحاججة التي يمكن أن تُشرح في نظرية الحقيقة التي تنطلق من منطق الخطاب، ولكنها توجد مترابطة فيما بينها عبر المشاركة اللغوية بين الذوات، يملك تواصلنا اللغوي بنية مزدوجة (قابلة لأن تُقرأ من خلال شكل فعل التكلم الأساسي): التفهم عبر التجارب والمضامين الإخبارية إنما هو متاح فقط لدى ما بعد تواصل متزامن عبر اختيار واحدة من العلاقات الشخصية الممكنة، وإلى المدى الذي أستطيع فيه أن لُرى فإن التشابك[٣٨] النوعي الإنساني للإنجازات المعرفية ولدوافع الفعل مع المشاركة اللغوية بين الذوات يعبر عن نفسه في ذلك، على مستوى التطور الثقافي

[٣٧] هذه المقارنة يثيرها ماكارثي في مقال لم ينشر بعد عن نظريتي في الحقيقة.

[٣٨] سبولر تطور قدرة الإنسان للثقافة ديترويت ١٩٦٣.

الاجتماعي يعاد تنظيم السلوك الحيواني تحت أوامر متطلبات الصلاحية[٣٩]، وبذلك تعمل اللغة كجهاز تحويل، في الوقت الذي تستدخل فيه أحداث نفسية مثل إحساسات، حاجات، ومشاعر إلى بنى المشاركة اللغوية بين الذوات تتحول فيه أحداث عرضية داخلية أو حالات إلى مضامين قصدية، المقاصد إنما هي تأملية تحديداً ، وهذا يعني أنه علينا أن نرسخها من حيث أنها مقاصد متوقعة تبادليًا من شأنها أن تتخطى الزمن. الإحساسات، والحاجات والمشاعر (اللذة والألم) تحول على هذا الطريق إلى إدراكات، رغبات، مسرات وآلام[٤٠]، إما أن تظهر بعد ذلك مع مطلب موضوعي، وإما أن تكون مجرد ذاتية، إدراكات موضوعات التجربة يعبر عنها بصورة دائمة على أنها موضوعية: كتأكيدات، الرغبات يمكن أن يعبر عنها من حيث أنها موضوعية، في هذه الحال تتطلب بأن تعبر عن مصالح قابلة للتعميم تسوغ من معايير الفعل: كوصايا، ما يماثل ذلك يمكن للمتع، بقدر ما تكون قابلة لأن تكون موضوعية أن تبرر انطلاقًا من نموذج تقويمي: أي كتقويمات، التأكيدات (الأحكام الإعلانية) الوصايا (أحكام معيارية) والتقويمات (أحكام تقويمية) تعبر عن "مضمون تجربة" موضوعي، حيث تتأكد موضوعية الإدراك من خلال البنية المقسمة مشاركةً لموضوعات التجربة الممكنة، موضوعية الوصايا والتقويمات، ولكن من خلال الإلزام المشترك لمعايير الفعل أو لنموذج التقويم، في الوقت الذي توجد فيه مصالح غير قابلة للتعميم وتقويمات، أي رغبات جزئية و متع خاصة وآلام، فإن الإدراكات غير القابلة لأن تكون موضوعية ليست إدراكات وإنما "تخيلات" توهمات وتصورات وإلى غير ذلك.

هذه الحالة تلفت انتباهنا إلي فارق هام، تتعلق قابلية تعميم المصالح والتقويمات بالمعايير والقيم التي تجد اعترافًا مشتركًا بين الذوات ضمن حالات معطاة، إبَّان ذلك لايستند المطلب الإدراكي لأحكام القيمة، للأقوال التقويمية والمعيارية بطبيعة الحال على الحالة التجريبية للاعتراف وإنما على قابلية الإيفاء الاستدلالية في كل مرة لمطلب الصلاحية لكل من معايير الفعل الأساسية ولنموذج التقويم: يمكن لمتطلبات الصوابية والتكافؤ هذه أن تُختبَر أو تعلل أو تطرح في حوارات عملية، ليست لموضوعية "مضمون التجربة" للوصايا والتقويمات معنى آخر سوى أنه يحق للمعايير الأساسية وللنماذج أن تتطلب الصدقية أي أن تكون عامة، لا تسمح بالمقابل موضوعية مضمون التجربة

[٣٩] نحو الوظيفة الانتروبولوجية لمتطلبات الصلاحية غلايسنز. الغريزة، النفس، الصلاحية، أوبلادن ١٩٦٨ وكذلك غلاسر (١٤ ص.٨٠ وما بعد).

[٤٠] أنا آخذ شيئاً على أنه حقيقي، أتمنى شيئًا ما، أستمتع بشيءٍ ما، أعاني من شيءٍ ما، ولكن أنا لدي إحساسات، حاجات ومشاعر.

للتأكيدات، كما رأينا بأى شكل من الأشكال اختزالها إلى قابلية الإيفاء الاستدلالية لمطلب الحقيقة الذى تطالب فيه هذه الموضوعية من أجل الأقوال المناسبة، بالتأكيد لا يمكن لحقيقة أو صحة أى قضية أن تُختبر وتُعلل أو تُطرح إلا فى إطار الخطاب وبالتالى فى إطار خطاب نظرى، إلا أن حقيقة النظرية التى نلتمسها بشكل ما من أجل تعليل أقوال مفردة، لا تعين إطلاقًا موضوعية مضمون تجربتها، وهذه لا تقاس إطلاقًا على الحجج، وإنما حسب التصديقات التراكمية فى سياق الفعل، من أجل موضوعية الإدراكات المؤكدة علينا إذن أن نعترض على ما نقبله من أجل موضوعية الوصايا والتقويمات: ذلك أنها تستنبط من الصلاحية القابلة للاختبار استدلالاً للنظريات المحشودة من أجل محاجة أو من المعايير والنماذج، أكثر من ذلك تكون موضوعية الإدراك مثبتة فى قبلية تجربة ممكنة.

قبلية التجربة (بنية موضوعات التجربة الممكنة) إنما هى مستقلة عن قبلية المحاججة (شروط حوارات ممكنة) إلا أن النظريات المرتبطة بعملية التجربة (التى تتراكم من التعليلات) تتحدد من قبل كلا القبليتين، النظريات لا يمكن فى الوقت ذاته أن تكون وتستمر فى تكونها إلا ضمن شروط المحاججة وفى حدود التموضع السابق للحدث القابل للتجريب، "ضمن شروط المحاججة" يعنى: فى شكل أنساق الأقوال المختبرة استدلاليًا، "فى حدود التموضع السابق للحدث القابل للتجريب" يعنى: فى لغة نظرية تبقى محمولاتها الأساسية عائدة بصورة مستقلة إلى الموضوعات المكونة للتجربة الممكنة، لغات النظريات التى تتغير بصورة غير متسلسلة فى مسار التقدم العلمى تستطيع أن تفسر ببنى مجالات الموضوعات ما قبل علمية وأن تعيد صياغتها بطريقة خاصة، ولكن ما دمنا لنا بملائكة ولا حيوانات، فإنها لا تستطيع أن تحولها إلى شروط مجال موضوع آخر، إنها التجارب كلاً على حدة مع الموضوعات المطابقة لعالمنا التى تفسر بصورة مختلفة حسب التقدم العلمى، تضمن هوية التجارب فى تنوع تفسيراتها من خلال شروط الموضوعية الممكنة، هذه الرؤية جلبها إلى ساحة الوعى دراماتيكيًا التفسير الدانماركى لنظرية الكوانتن، المفاهيم الكلاسيكية التى يجب أن توصف بها آلة القياس تحدد بصورة ما قبل علمية حدود مجال الموضوعات المكون للأجسام المتحركة الذى تستطيع النظريات غير الكلاسيكية للفيزياء الحديثة أن تفسّره بشكل آخر، ولكن لا تستطيع أن تحوله إلى مجال موضوعات آخر[٤١].

[٤١] انظر أيضًا: فايززيكر وحدة الطبيعة فى مكان آخر ص١٥٧ وما بعدها، من أجل علاقة التقدم النظرى واستحالة عالم الحياة، انظر الجدال حول أسس الفيزياء الأولية لدينغلر ولورنسر إضافةً إلى المجلد الذى أصدره بوهمه فى سلسلة نظرية وجدال.

٤- المعرفة والمصلحة

الفصل بين قبلية المحاججة وقبلية التجربة الذى وصلت إليه (مدفوعًا من خلال النقد الطويل الأمد من صديقى ك.و.آبل) على الطريق عبر الانشغال بأسئلة البرغماتية الكلية وأسئلة نظرية الحقيقة من شأنه الآن أن يسمح بظهور الأطروحات على أنها متوائمة فيما بينها علمًا بأنها بدت حتى الآن متنافسة مع بعضها البعض، وحدة المحاججة إنما هى متفقة مع تكون معنى خلافى لمجالات الموضوعات، توجد المحاججة فى العلوم جميعًا ضمن الشروط ذاتها للإيفاء الاستدلالى بمتطلبات الحقيقة، ويمكن أن تشرح شروط العقلانية غير المحدودة علمويًا فى إطار منطق خطاب نظرى، وتصل إبان ذلك المحددات الكلية للنقد، الذى تضفى عليها العقلانية النقدية استقلالية الى حقها[٤٢]، من حيث أنها "منهج" مقابل المعايير الأساسية للخطاب العقلانى، برنامج علم الوحدة يستبدل بطبيعة الحال وحدة المحاججة، أى وحدة شروط التعليل لصلاحية النظريات بوحدة النظريات ذاتها، هذا المطلب المتجاوز يدحض من خلال نظرية تأسيس التجربة التى تمثل لاحقًا علاقة تكوّن النظرية ومنطق البحث مع الشروط الترنسندنتالية لنشوء (واستخدام) المعرفة النظرية، من جهة ثانية لا يجوز أن يحول التفريق المعلل جيداً لموضوعات التجربة الممكنة إلى اعتراض ضد وحدة المحاججة[٤٣]" ولا إلى اعتراض ضد عمومية التقدم النظرى وبالتالى ضد تنوع (مهما تنوعت نسقيًا) التفسيرات العلمية لمجال الموضوع ذاته[٤٤].

لقد اصطدم كل من بيرس ودلتاى فى كل مرة من خلال استقصاءات منطقية سيرورات البحث ذات الصلة بالعلوم الطبيعية وعلوم الروح فى مجالات قبل علمية مختلفة لموضوعات تجربة ممكنة، يجب على تحليلاتهما المستحضرة تاريخيًا أن تتحقق من قبلى نسقيًا و بصورة طبيعية... بالنسبة إلى هذه التحليلات لن تكون كلمة ختامية هى المكان المناسب، فى الوقت الذى أعدد فيه هذه الخطى، التى لا بد أن تكون ضرورية، أريد على أقل تقدير أن أضبط هذه المهمة:

[٤٢] أيضًا ميتلستراس الأساس العملى للفلسفة كونستانس ١٩٧٢.

[٤٣] كما يبدو الأمر مخيفاً لدى. آلبرت.

[٤٤] الفيزياء الأصلية لدينغلر لورنسر تتعرض إلى هذا الاتهام، انظر نقد الفيزياء الأصلية للورنسر ويانيش فرانكفورت ١٩٧٣.

[أ] التمييز بين التجربة الحسية (ملاحظة) وبين التجربة التواصلية (الفهم)، هذا الذى ندركه من الأشياء والأحداث، إنما هو كنمط تجربة بدئى تتطلب الموضوعية ويمكن أن يعبر عنها فى تأكيدات، لا يحصل تبدل الموقف بين سيرورة الملاحظة وبين تأكيد ما قد تمت ملاحظته، أما فهم المعنى بالمقابل فهو مزدوج المراحل، فى المرحلة الأولى يكون مشدوداً إلى موقف غير مموضع لإنجاز فعل التكلم: فقط عندما ننتج إجرائياً علاقة ما مع شخصية، نفهم أى تأكيد، أو أى سؤال أو أى مطلب، أى وعد، أية نصيحة وما إلى ذلك ينطق بها إنسان فى المقابل منى، هذا الذى لم نفهمه فى هذا الموقف غير الموضع، أى التجربة ذاتها، نموضعه بصورة خاصة، من حيث أننا نجعله فى المرحلة الثالثة مضمون تأكيد ما، من أجل أن نقيم تجارب فى مجال الموضوعات التواصلية، بأشخاص، أفعال، مؤسسات، موروثات وما شاكل ذلك علينا أن نفهم تنفيذ التعبيرات: ولكن فى الوقت الذى نؤكد فيه مثل هذه التجربة، تنزلق التجربة من مستوى المشاركة بين الذوات، التى كانت قد وضعت فيها إلى مستوى المضامين الإخبارية، من أجل أن أفهم الجملة "بطرس يأمر هانز" يجب أن أكون قد خبرت فى زمن ما كمشارك فى تواصل ماذا يعنى: إعطاء الأمر أو تلقيه.

التأكيدات التى تعيد علاقة الملاحظات نسميها فيما يلى توصيفاً، التأكيدات التى تعيد تفهم نتيجة تعبيرات أى تعيد قصة نريد أن نسميها أقصوصة.

[ب] تمييز موضوعات التجربة التواصلية الممكنة والتجربة الحسية الممكنة، التوصيفات (التى تعيد التجارب الحسية) نجعلها فى لغة أخرى على أنها قصص (تعيد تجارب تواصلية) يجب أن تتيح التعبيرات الإشارية للغة فى الحالة الأولى التطابق بين الأشياء والأحداث، فى الحالة الأخرى يجب أن تتيح التطابق بين التعبيرات والأشخاص (أو الموضوعات الثقافية): وهى تحدد منذ البداية طبقات المراجع المتاحة، والآن نطابق نحن الموضوعات التى نقول حولها شيئاً ما (على أساس التجارب التى عملناها معها) إما بشكل ظاهرى أو بمساعدة أسماء أو أوصاف، وهذه يجب إما أن تشارك بمحددات إشارية وإما أن تحتويها، وهكذا لا تستخدم التعينات الإسنادية بالعلاقة مع التعبيرات الإشارية عن طريق الإسناد، غير أن نسقًا مرجعياً قادراً على العمل يجب أن يمتلك مضموناً إخبارياً خاصاً[٤٥]، هذا المضمون فى حده الأدنى و فى أبعاد

[٤٥] المضامين الإخبارية التى نطابق بواسطتها الموضوعات تُذكَر ولا تؤكد.

خصائص الموضوعات إجمالاً إنما هو الإطار المقولاتي الذي نموضع فيه حدثًا قابلاً للتجربة على أنه قابل لذلك، وقد أكدت سايكولوجيا التطور الإدراكي لبياجيه استقصاءات كانت، على أقل تقدير فإن المفاهيم الأساسية للمادة، والمكان، والزمان والسببية إنما هي ضرورية لكي تحدد نسق مرجعية موضوعات تجربة ممكنة.

[ج] مرجعية الفعل التبايني للتجربة (التمييز بين قبلية التجربة البرغماتية والتواصلية) أعطى تفسيري لكل من بيرس ودلتاي -على ما أعتقد- أدلة كافية على توقع إضفاء المقولات مثل "أجسام متحركة" أو مثل "أشخاص فاعلون ومتكلمون" قد أنتج قبليًا دلالة فعل من نوع أن "الأجسام القابلة للملاحظة" تعني في الوقت ذاته "أجسامًا قابلة للمعالجة أداتيًا (للتعامل معها) وأن "الأشخاص القابلين للفهم" يعنون في الوقت ذاته "مشاركين في تفاعلات متوسطة لغويًا": وهذا يعني شيئًا ما، يمكن أن يكون موضوع فعل أداتي ولاعب مقابل تفاعلات مناسبة، ونحن ننتج مجالي الموضوع الأساسين من حيث أننا نضع ترسيمة قضية المقولات ذاتها (الترسيمة المعرفية) في مجالات الفعل الأداتي أو التواصلي، إن تحليلاً تصوريًا لموضوعات التجربة الحسية والتواصلية من جهة، و الفعل الأداتي والتواصلي من جهة ثانية يجب أن يؤكد هذه العلاقة الترنسندنتالية للتجربة والفعل، التي تؤكَّد كعلاقة مقولاتية في علم النفس (بياجيه) والانتروبولوجيا (غيلن) والفلسفة (ديوي، هايدغر)[٤٥أ].

[د] براكسيس الحياة مقابل براكسيس البحث، في هذا الكتاب بينت العلاقة بين المعرفة والمصلحة، دون أن أميز بما يكفي من الدقة العتبة النقدية بين التواصلات التي توجد في سياق كل من التجربة والفعل وبين الخطابات التي تمكن من المعرفة النظرية، بالتأكيد يمكن إدراك تكون مجالات الموضوعات العلمية بشكل ما من حيث أنها استمرار للموضعة التي نأخذها على عاتقنا في براكسيس الحياة، غير أن تطلب "الموضوعية" الذي يلازم العلم بصورة طبيعية يعتمد على هذه الاحتمالية الأساسية (المضمونة مؤسساتياً) (وليست مجرد استحقاق برغماتي) لضغط التجربة وضغط الحسم، تلك الاحتمالية التي تمكننا بادئ ذي بدء من الاختبار الاستدلالي لمتطلبات الصلاحية الافتراضية، كما تمكننا من تراكم المعرفة العلمية المعللة، وهذا يعني تكون النظرية، أنا أرى أن

[٤٥أ] ج.ه. رايت "شرح وتفهم"، لندن ١٩٧١.

مهمة نظرية علم غير موضوعية هى أن نبرهن بالتفصيل أن منطق البحث إنما هو منطق العلاقة بين قبلية التجربة وبين قبلية المحاججة، بصورة خاصة نجد أنفسنا أمام المهمة التى تدعونا إلى أن نحلل كيف تضمن طرق القياس التى تنظم إعادة صياغة التجارب فى معطيات، بأن المفاهيم الأساسية للنظريات تبقى قابلة للتفسير ضمن حدود تموضع الحدث القابل للتجريب المحقق فى قبل العلم، يجب أميز فى هذه العلاقة قبل كل شيء بين أفعال براكسيس الحياة الشبيهة بالبني من جهة وبين العمليات المتعلقة بالخطاب، مثلاً بين الفعل الأداتى والتجربى(٤٦).

[٤٦] لقد انتقد شنيدلباخ لباخ فى بحثه المعمق "حول الواقعية" المجلد الثالث من "نظرية العلم" ١٩٧٢ ص٨٨ ومعه كل الحق معترضاً بأننى لم أميز بوضوح كافٍ بين الفعل الأداتى والفعل التجريبي. "أنا أقترح تمييزاً لاحقاً إلي جانب الفعل الأداتى طبقاً لهابرماس: الذى هو بين الفعل التقنى والفعل التجربى، السياقان يدل عليهما الفعل الأداتي، غير أنه يميز الهدف الذى يقود الاختيار العقلانى للأداة. بدايةً تشكل الوحدة غير الإشكالية "للاعتقاد(helief) عادة السلوك (habit) أساس الفعل التقنى بالمعنى البيرسى، تلك الوحدة التى تضفى عليها الراهنية من أجل الوصول سلفاً إلى هدف فعل محدد، يتميز الفعل التجريبى بالمعنى الأوسع من خلال أن هذه الوحدة بين الاعتقاد والعادة تضفى عليها الإشكالية وتصبح دافعاً من أجل البحث، كما يفهمها بيرس، وهذا يعنى المحاولات الفعالة لإعادة الترسيخ حسب المنهج العلمى، "القناعات" أى تلك التى هى وسائل فى الفعل التقنى لتحقيق أهداف الفعل تدخل فى الفعل التجربى بوصفها بديلاً عن الأهداف كما لو أن المسألة تدور حول إزالة ثباتها المقلق. نمطا الفعل هما بطبيعة الحال من هذه الناحية أداتياً مثل ترسيخ الاعتقاد/العادة ذاته يقصد من خلال الاستخدام الأداتى لكل من القناعة والعادة غير الإشكاليين (ما قبل المرفة، المناهج، الأدوات) وهما يتميزان من خلال الهدف الذى يتبع الفعل الأداتى ذاته: هدف التطبيق الناجح لقناعةٍ ما فى محاولات فعل تقنية يشترط ما يخص شروط قابلية تحقيقه، رسوخ هذه "القناعة". الإلحاح البوبرى على الفرق ما بين المحمول "صحيح" وبين المحمول "ناجح" علينا من هذه الناحية أن نمنحه الصوابية، كما يعين الفرق البعدوى بين نجاح الثبات وبين نجاح تطبيق "القناعات". فى الفعل الأداتى لا تكون حقيقة القناعات المدرجة ذاتها موضوعاتية وبصورة أقل مثلما يسمح استخدام الأدوات الناجح بتركيز الانتباه على الأداة: وبذلك لا توجد هنا إمكانيات تطبيق بالنسبة إلي المحمولات "مستقلة" أو "فعلية"، يتميز الفعل التقنى عن التجربى من خلال أنه فى التقنى لا تكون "القناعات" إجمالاً موضوعاتية، بينما فى الفعل التجربى تعود القناعات غير الموضعة تقنياً أداتياً إلى قناعات أصبحت موضوعاتية من خلال إشكاليتها، نحن نميز من خلال ذلك فقط النجاحات التقنية عن تقدم المعرفة، ليست لنا أن ننقد التفسير الأداتى وإنما فقط التفسير التقنى لحقيقة "العلم"الذى لا يتفق مع فكرة التقدم المعرفى التجريبى، سوال المصلحة التى توجه المعرفة التقنية، تلك المصلحة التى تكون حسب هابرماس الإطار التكوينى للعلوم التحليلية التجريبية، بقى دون أن يمس لأن الفرق المسلم به بين التقنية وبين التجربة ليس مشمولاً عندما يتصور المرء بأن رسوخ الاعتقاد/العادة إنما يُقصد فى الفعل التجربى من أجل قابلية تطبيقه تكنولوجياً.

إن نظرية مادية للقياس تشرح شروط تكون النظرية هذه التي توضع مع تكون مجال الموضوع الخاص[٤٧].

[هـ] المصالح التي توجه المعرفة، الحقائق لا تكوّن لأن الحقائق ليست كيانات في العالم، وإنما ترابطات بين الأقوال على مستوى المحاججة، لكن ما يكوِّن هي موضوعات التجربة العائدة إلى الفعل، والتجارب المؤكدة أو الآراء التي تعود إلى مجالات تجربة ومجالات فعل تفريقية، عندما تواجه مثل هذه التأكيدات من حيث أنها بحاجة إلى التعليل ويعاد تشكيلها في جمل خطاب ما، فإنها تخسر ارتباطها بعلاقة مصدر خبرة الحياة و من زاوية واحدة فقط: حيث تُعلَّق وتختبر تطلباتها في الصلاحية الموجودة في براكسيس الحياة، ومن زاوية أخرى يبقى هذا الارتباط محافظًا عليه: التراكيب المرجعية للغة، التي تصاغ فيها المعرفة النظرية تبقى تتبادل التأثير مع منطق علاقة تجربة وعلاقة فعل ما قبل علمية مماثلة، لذلك لا يمكن أن تحلل جمل نظرية معللة من الخطاب إلا على علاقات تطبيق نوعية، وبهذا تتجلى العلاقة بين المعرفة والمصلحة، الأقوال حول مجال ظاهرات الأشياء والأحداث (أو حول بنى الأعماق التي تتمظهر في الأشياء والأحداث) يمكن أن تعاد ترجمتها فقط في توجهات من أجل الفعل العقلاني الهادف (في تقنيات واستراتيجيات)، أما الأقوال حول مجال ظاهرات الأشخاص والتعبيرات (أو حول بنى الأعماق للمنظومات الاجتماعية) فيمكن أن تعاد وتترجم فقط في توجهات من أجل الفعل التواصلي (إلى المعرفة العملية) المصالح التي توجه المعرفة تحافظ على وحدة النسق الخاص للفعل والتجربة في مقابل الخطاب، فهي تمتلك دلالة فعل كامنة غير أنها لا تلغي مطلقًا الفرق بين التجارب المؤكدة في سياق الفعل من جهة وبين الأقوال المتأسسة المعللة والمعترف بها فعليًا، ذلك أن الشروح *السببية* (التي تعتمد على المعرفة التجريبية التحليلية) يمكن أن تحول أساسًا إلى معرفة قابلة للتحول تقنيًا، وأن الشروح السردية (التي تعتمد على معرفة هرمنوطيقية) يمكن أن تحول إلى معرفة

[٤٧] بالنسبة إلى القبلية البرغماتية للعلوم الطبيعية الموضعة تريد هذه الوظيفة أن تحل الفيزياء الأولية المطورة من قبل دينغلز، ولورنسن، وينانيش مع آخرين، والتي لها شكل نظرية القياس الفيزيائي، منذ بحثي نحو منطق العلوم الاجتماعية ١٩٦٧ فرانكفورت ١٩٧٠ أنا على ثقة بأن "السوسيولوجيا البدنية" يجب أن تأخذ شكل نظرية عامة في التواصل اللغوي، وكذلك مقدمتي للطبعة الجديدة لكتابي "النظرية والممارسة" فرانكفورت ١٩٧٠ ص١٧ وما يليها وكذلك من خلال جوابي على "لومان" في الفصل حول "تكون عالم الخبرة والتواصل اللغوي" في: هابرماس، لومان نظرية المجتمع ص٢٠٢ وما بعدها.

عمليـة، كل ذلك يبقى بمثابة مصـادفة تثير الاسـتغراب عندما لا نسـتطيع أن نشرح هذا الظرف من ذلك الترسيخ والمشروط للمعرفة النظرية فى علاقة كلية للمصالح ونعلله من حيث أنه ضرورى ترنسندنتاليًا.

[و] مصلحة المعرفة المحررة وتدمير القبلية الموهومة، فى الوقت الذى تتأسس فيه مصالح المعرفة العملية والتقنية فى بنى (غير متغيرة) التجربة وبنى الفعل المتأصلة، وتحديداً عندما تكون مرتبطة[٤٨] بتكونات المنظومات الاجتماعية فإن مصلحة المعرفة المحررة يكون لها حالة مستنبطة وهى تضمن علاقة المعرفة النظرية مع براكسيس الحياة أى مع مجال موضوعات ينشأ بدايةً ضمن شروط تواصل مشوه نسقيًا وضمن شروط قمع مشرعن ظاهريًا، مستنبطًا يكون لهذا السبب أيضًا نمط التجربة والفعل الذى يناسب مجال الموضوعات هذا، التجربة مع الطبيعة الموهومة هى بصورة خاصة تأملية وتتشابك مع فعل إلغاء أشكال القسر المرتبطة بالطبيعة الموهومة: أنا أختبر الإكراه الذى ينطلق من تموضعات غير مدركة على الرغم من أنه ينتج ذاتيًا، بدايةً فى لحظة الإدراك التحليلى ولحظة انحلال دوافع غير واعية أو مصالح مكبوتة لموضوعاتية موهومة ومتجذرة.

[٤٨] انظر ك. إيدر التعقيد، والتطور، والتاريخ فى. نظرية المجتمع أو التقنية الاجتماعية، ١٩٧٣، المجلد الأول ص٩ وما بعدها.

٥- اعتراضات

عندما أصرف النظر عن محاولة إعادة تكوّن التحليل النفسي المدروسة في الفصول من ٩-١١ والمكملة[٤٩] في بحثي عن المطلب الكلي للهرمنوطيقا، والتي تابعها لورنسر في (تدمير اللغة وإعادة التكون) ومن ثم دامر في (اللبيدو والمجتمع) كمحاولة لإعادة تأسيس تحليلي نفسي و كمنهج لتأمل ذاتي يستغرق العلم، تلك المحاولة التي أرى فيها اقتراحاً دقيقاً بصورة كافية، عند ذلك لا يستطيع المرء أن يزعم بأن البرنامج المحدد المعالم من أ - د إنما يفترض أن يكون مؤسسًا على الرغم من الدراسات[٥٠] المنفردة الممتازة، غير أن مدخلي التاريخي النسقي إلى هذا البرنامج يمكن أن يقدم بصورة مستديمة كثيراً من حجج المعقولية الواضحة، ذلك أنني مندهش سواء أكان ذلك حول عنف بعض ردود[٥١] الفعل أم حول أشكال سوء الفهم الأساسية[٥٢]، وأريد أن أمر على أربعة من الاعتراضات الهامة ولو باختصار شديد:

[أ] يقصد بوبْنر[٥٣] بأن مفهوم المصلحة يقصي وظيفة التعليل التي يجب أن تتبنى "المصالح التي توجه المعرفة" في عملي: "بالنسبة إلى المصلحة يكون... مميزاً خصائص الجزئية واللاعقلانية المنقوصة، في هذه الحال يكون على التأمل النقدي أن يحمل هذه السمة كسمة مخبأة عن كل مصلحة تمثل المصلحة

[٤٩] في الهرمنوطيقا ونقد الإيديولوجيا فرانكفورت ١٩٧١، ص١٢٠ وما يليها.

[٥٠] فلمر السببية والشرح فرانكفورت ١٤٧٠، نص غير منشور، مقدم لنيل مرتبة الأستاذية.

[٥١] من الجانب الواقعي ألبرت ولوبكوفيكس من الجانب الماركسي هان، ريتسرت، وروله‌اوزن.

[٥٢] يبدو سوء الفهم لدى بعض المؤلفين وكأنه شكل من أشكال الغبطة. فهم يجدون الرضا في إضعاف الأطروحات التي لم يطرحها أحد، والمثال النموذجي لذلك يقدمه البحث الذي ألغي في مؤتمر الفلسفة في مدينة "كيل" ١٩٧٢ من قبل رسيمون شيفر "حول التوازي ما بين المصالح وأنواع العلوم" من أجل الحماقة التي يعرضها شيفر بدم بارد يوجد برهانان: "بالنسبة إلى العلوم التاريخية الهرمنوطيقية والتي هدفها يتمثل في إتاحة التواصل الإنساني يقيّد هابرماس إلزام المنطق الشكلي، لأن المنطق تبعًا لتفسيره إنما هو منهجية مجردة يمكن أن يكون هدفها محصوراً في إتاحة البناء الاستنتاجي لمنظومات الأقوال في العلوم التقنية." وهنالك ما هو أكثر من ذلك سخفاً: "وتبعاً له فإن كلاً من ماركس وفرويد قد خدعا نفسيهما حول مصالحهما الخاصة، لقد طورا من صميم مصلحة خاطئة النظرية الصحيحة المحررة، هذا المثال يبين بوضوح أن إلحاق المصالح ومناهج التفكير لا يمكن أن تؤخذ كما يريدها هابرماس، القضايا الحقيقية لا تقيد في صدقيتها من خلال المصالح التي يسلس مكتشفها القياد لها مخطوطة ص٩- ١١.

[٥٣] بوبنر (٨).

بالضرورة، ومن ثم سيعني الأمر أيضاً أن الرؤية المطلوبة ستضيع في الارتباط التكويني لما هو مباشر وغير واعٍ في المصلحة عندما يتبرم المرء من محدودية المصالح العيانية الموجودة من أجل أن يدلل من ثم على مصلحة أفضل وأقل محدودية، لأن الأسباب التي "تدلل" عليها هذه المصلحة لا يمكن أن تكون هي ذاتها التي يتحدث ضدها، ما دامت المسألة تدور في الحالتين حول المصالح، بالنسبة إلى المصالح يصح القول أنها تتنافس فيما بينها بصورة مستمرة، دون أن تسمح بإعطاء أسباب فعلية على هذا المستوى من أجل قرارٍ ما، التأمل النقدي بما هو محدود وغير كاف لمصالح معطاة لا يستطيع ببساطة أن يعتمد على مصلحة أخرى[٥٤]." الاتهام بأن المصالح كلها جزئية إنما هو مسألة عادية في مدارس الأخلاق التجريبية والتي تعتمد مسألة الحسم، ولكن هذا الاتهام قابل للدحض لأسباب وجيهة: إذا ما قصد بذلك شيء آخر غير التحديد، وكما ذكرت في مكان آخر[٥٥] يمكن أن نختبر في الخطابات العملية أي المعايير يمكن أن تعبر عن المصالح القادرة على التعميم وأيها تشكل أساسها[٥٦] مصالح جزئية (يعني قادرة على خلق تسوية أحسن الحالات ضمن شروط قوة موزعة بالتساوي) المعايير المبررة استدلالياً والمصالح القادرة على التعميم لها نواة غير اصطلاحية، فهي لم توجد تجريبياً فقط كما أنها لم تخلق ببساطة بقوة قرارٍ ما وإنما تكونت في الوقت ذاته بطريقة غير محسوبة وعثر عليها مصنوعة في حال إمكانية وجود شيء ما مثل الإرادة العقلانية في الإجمال، الهدف المعرفي لسيرورات تكون الإرادة الاستدلالية توجد في الإجماع المنجز برهانياً عبر قدرة التعميم للمصالح المقترحة.

وهذا يصح بالنسبة إلى معايير الفعل والتقويم، حول معايير المعرفة لا يمكن إدارة خطاب عملي، عندما تكون هذه المعايير أساساً كافية، لأنه مقابل معايير المعرفة الأساسية ليست لدينا الدرجة ذاتها من حرية الاعتراف والرفض في مقابل المعايير القادرة على تسويغ الفعل والتقويم، لقد اعترفنا "فعلياً ودائماً" بمعايير المعرفة عندما نقصد أن نجعلها عقلانيةً، ومن المؤكد أيضاً أنها تستطيع أن تعبر عن المصالح، مثل هذه المصالح التي توجه المعرفة ليست قادرة على

[٥٤] بوينر المصدر ذاته ص ٢٣٢.

[٥٥] هابرماس نظريات الحقيقة وكذلك: مشكلات الشرعية، *الجزء الثالث*.

[٥٦] مناقشتي مع ستيمان. هابرماس. يوتوبيا الحاكم الجيد، في ميركور عدد٢٦، ١٩٧٢ ص١٢٦٠ وما بعدها.

التسويغ بمعنى الخطابات العملية: وهى لا يمكن أن يعترف بها فى تكون الإرادة الاستدلالى على أنها قادرة على التعميم، وإنما أن يعثر عليها على طريق التكون العقلانى اللاحق لشروط الموضوعية المكنة للتجارب من حيث أنها مصالح عامة، تعنى كلية مصالح المعرفة أنه فى تكون مجالات الموضوعات تتحقق شروط إعادة إنتاج النوع و صورة الحياة الثقافية الاجتماعية، والمسألة تدور حول قاعدة المصلحة، لأن الاستراتيجيات الإدراكية لإنتاج المعرفة (الحقة) والقابلة للتحول تقنيًا، وعمليًا، وتحريرياً إنما هى عائدة إلى طبقات عامة من مشكلات إعادة إنتاج الحياة محددة مسبقاً مع تكونات الأنساق الاجتماعية، يمكن إلغاء مباشرية الاستباق المعنى إلى حلول المشكلات الممكنة من خلال التأمل: إلى المدى الذى تسمح فيه مصالح المعرفة بإدراكها، غير أن التأمل لن يكون له القدرة حتى لسبب واحد على إلغاء مصالح المعرفة.

[ب] يرى ل. كروغر أننى أخلط مجهودات العقل النظرى مع مجهودات العقل العملى وأننى أؤكد مرجعية براكسيس العلوم بمعنى رفض "التمييز المقبول حتى الآن بين الأقوال حول الحقائق والإحساسات وبين التعليمات من أجل الفعل،" الآن أنا لم أنكر إطلاقًا الفرق المنطقى بين التأكيدات (الأقوال الإعلانية) وبين تزكيات الأقوال المعيارية) أكثر من ذلك لقد تمسكت بعناد بأن التأكيدات يجب أن تعلل خطابات نظرية فى شكل شروح، أما التزكيات فتعلل فى خطابات عملية فى شكل تسويفات[٥٧]. إتهام كروغر يقوم على أطروحة لاحقة يسندها إلى عندما يقول: "عندما نتساءل ماذا يعنى أحد ما عندما يؤكد بأن قولاً عمليًا معينًا يملك صلاحية وبالتالى الحق بالاعتراف المشترك بين الذوات، عند ذلك ينبغى أن يكون الجواب بأخذ الدلالة على أن أفهمه هنا من حيث أنه يريد أن يقول بأن صدقية قول ما وبالتالى الاعتراف بحقيقة القول يجب أن يسوغ بالاعتماد على تلك المصلحة، هذا التفسير يصدِّق فعليًا من خلال نظرية الإجماع على الحقيقة التى عرضها هابرماس حديثًا، وتبعًا لذلك فإن القرارات بأجمعها حول ما هو صحيح وخاطئ ينبغى أن تقوم على اتفاق الناس فى تنفيذ الفعل المشترك." إبان ذلك يشير كروغر إلى موقع فى "المعرفة و المصلحة" حيث يوجد مايلى: "ليست لمنطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح علاقة كما هو الحال فى المنطق الترنسندنتالى بتجهيز العقل النظرى المحض، وإنما بالقواعد المنهجية من أجل

[٥٧] هابرماس: نظريات الحقيقة.

تنظيم سيرورات البحث، هذه القواعد لم يعد لها حالة القواعد الترنسندنتالية المحضة؛ إنما لها قيمة ترنسندنتالية وتنطلق من علاقات الحياة الفعلية: من بنيات نوع يعيد إنتاج حياته من خلال عمليات تعلم العمل المنظم اجتماعيًا وكذلك من خلال سيرورات التفهم فى تفاعلات متوسطة عن طريق اللغة المتداولة، على علاقة مصالح هذه الشروط الأساسية للحياة يقاس لذلك معنى صدقية الأقوال التى تستقى ضمن أنساق مرجعية شبه ترنسندنتالية لسيرورات البحث فى علوم الروح والعلوم الطبيعية، من هذا الموقع يتعين أننى أوجد معنى صدقية الأقوال مع التكون ما قبل علمى لموضوعات التجربة الممكنة، وليست بحال من الأحوال تحقيق مطلب الصدقية ذاته، إذ لا يمكن أن تُقاس حقيقة قضيةٍ ما على تحقق المصالح[٥٨] وإنما فقط على الحل الجدالى لمطلب الصدقية ذاته، ومن أجل فصل مشكلة تكون المعنى عن مشكلة الصدقية بشكل أكثر وضوحًا، حاولت أن أطور نظرية إجماع على الحقيقة وأن أدافع عن نظريات الحقيقة المتنافسة، وبذلك لا يفترض إطلاقًا أن ينتج الإجماع المعلل استدلالياً "فى تحقق الفعل المشترك"، وإنما ضمن الشروط غير القابلة لسوء الفهم لموقف تكلم مثالى أى موقف تواصل محرر من أشكال قسر الفعل[٥٩].

[ج] يقدم كل من آلبرت[٦٠]، ولوبكوفيكس[٦١]، وبالستريم[٦٢] ومكارثى اعتراضات ضد التفسير الأداتى للعلوم الموضعة: "بالقدر الذى تتوسط فيه النظريات العلمية معلومات حول الواقع الفعلى، تهيئ نفسها لاستخدام عملى ناجح طبقًا لهذه المصالح أو تلك (وليس العكس: المصلحة العملية تعين معايير حقيقة هذه العلوم)... سواء أكان تفسير العلوم المطور من قبل بيرس، أم نقد المعنى البرغماتى الذى يشكل آساس هذا التفسير كانا من البداية معرضين إلى

[٥٨] صياغات غير متأنية تعود إلى العام ١٩٦٣ يعود إليها كروغى فى هذا المجال، كنت قد أعدت النظر فيها، هابرماس نظرية العلم التحليلية والديالكتيك ف. توبتيش، منطق العلوم الاجتماعية، كولن ١٩٦٥ ص ٣٠٦.

[٥٩] بحث بيكرمان حول "الشروط الواقعية لنظرية الإجماع لدى هابرماس" المجلد الثالث ١٩٧٢ ص٦٣ يعانى من سوء الفهم ذاته. عندما ينطلق المرء خطأ بأنه "فى نظرية الإجماع تتحدد الحقيقة كتفهم فى الخطاب عندما تصبح فكرة المحاججة لا وظيفة لها" (ص٦٧) عند ذلك يجب آن تقود نظرية الإجماع -كما آمثلها- إلى اللامعنى، فى بحثى حول نظريات الحقيقة آستقصى شروط الإجماع المتحقق جداليًا.

[٦٠] آلبرت (١).

[٦١] لوبكوفيكس (٢٣) ص ٢٦٧.

[٦٢] بالستريم/مكارثى (٦) ص ٥٣.

اعتراضات لها وزنها القوى، هابرماس يعرف أن بيرس ذاته قد رأى الصعوبات، ومثل بصورة دائمة مفهومًا معرفيًا موضوعيًا، وهذا التطور... نظر إليه بسبب عدم تماسك الموقف البرغماتى الراديكالى تقريبًا وبصورة عامة (كما من قبل بيرس ذاته) على أنه ضرورة[٦٣]":

ما دمت لم أناقش بيرس بصورة أكثر تفصيلاً، وكنت متأثرًا بصورة أشد بديوى، فلم أقاوم دائمًا الإغراء بأن أنتج المصداقية للبرغماتية ضد الإدراك المعرفى الواقعى، تلك البرغماتية التى تضمنت مفهومًا أداتيًا عن الحقيقة، ولكن فى "المعرفة و المصلحة" أطور وجهات نظر برغماتية ترنسندنتالية لا يمكن أن يكون بالإمكان أن تتفق مع الإدراك الذى يرى بأن نجاح الفعل الأداتى إنما هو معيار كاف لحقيقة الأقوال، برغماتية بيرس[٦٤] فى الجزء الأوسط من نشاطه تعنى إدراك الواقع من جهة نقد المعنى بالارتباط مع مفهوم حقيقة خاص بنظرية الإجماع (وليست له علاقة بالأداتية) وبذلك يكون قد تم فصل مشكلات تكون الموضوعات عن مشكلات الحقيقة، فى الوقت الذى ينظم فيه المبدأ البرغماتى معنى التعبيرات المقبولة من زاوية العلوم التجريبية، وبذلك تقصر تطبيق هذه التعبيرات على موضوعات التجربة الممكنة فى دائرة وظائف الفعل الأداتى، يفسر برغماتيًا أيضًا بصورة غير مباشرة معنى صدقية أقوال مقبولة حول مجال الموضوعات هذا، وتحديداً حيث أنها "تدرك الواقع الفعلى من زاوية تحكم تقني ممكن دائمًا وأينما كان ضمن شروط نوعية[٦٥]" وحده هذا الاستنباط الخلافى دائمًا لمعنى صدقية الأقوال من صميم بنى تجربة وبنى فعل كلية متعينة لا تعنى عند بيرس ولا عندى تفسيراً برغماتياً لتحقق مطلب الصدقية، أي تحقق حقيقة الأقوال، إن استنباطًا أكثر ترانسندنتاليًا للمعنى المقولاتى من الأقوال يفترض أن يتضمن تعليلاً ترنسندنتاليًا للحقيقة من الأقوال فقط، عندما أستطيع أن أدخل "أساسًا أعلى لكل الأحكام التركيبية[٦٦]" على مستوى المثالية الكانتية، وهذا ليس ممكنًا لأن موضوعية التجربة يمكن أن تكون هى ذاتها شرطًا كافيًا للحقيقة من أجل أقوال الملاحظة الأساسية فقط، عندما يجب علينا أن ندرك التقدم النظرى ليس على أنه متابعة نقدية

[٦٣] المصدر السابق.

[٦٤] إضافةً إلى ذلك مقدمة أبل لأعمال بيرس دفاتر مجلد ١، فرانكفورت ١٩٦٧، ص١٠٨، كذلك فانيبورغ المنطق الاشتراكى، فرانكفورت ١٩٧١، ص٨٣، ص١٤١، التحول الخاص للمساءلة الكانتية ص ٤٢.

[٦٥] فى هذا المجلد ص ٢٤١.

[٦٦] كانت: نقد العقل المحض ص١٥٤ وما يتلوها.

للغات النظرية التى تفسر دائمًا مجال الموضوعات المكونة ما قبل علميًا بصورة أكثر مناسبةً، "تكافؤ" لغة نظرية هى وظيفة الحقيقة فى جملها النظرية الممكنة، إذا لم يعرف بتطلبها للحقيقة من خلال المحاججة، وإنما من خلال التجارب، سيكون التقدم النظرى فقط كإنتاج تجارب جديدة ممكنًا وليس بوصفه تفسيرًا جديدًا للتجارب ذاتها، والاعتراض سيكون أكثر معقولية بأن موضوعية تجربة ما لا تضمن حقيقة تأكيد مماثل وإنما فقط وحدة هذه التجربة فى تعدد التأكيدات التى تفسر من خلالها.

ويضع لوبكوفيكس موضوعية المعرفة العلمية بمعنى "الإخلاص للحقيقة الفعلية" فى تناقض مع ربط المعرفة بمصالح كلية توجه المعرفة؛ ولقد وصل بصورة تثير الاستغراب إلى الرأى القائل بأن مصلحة المعرفة المحررة وحدها يحق لها أن تكون قائدة للمعرفة وليست مضللة لها[٦٧]". إنه سوء فهم ثلاثي الأوجه لأن كل منطلق ترنسندنتالى يقصى عتبةً ما و ذلك لأن سوء الفهم هذا يمكن أن يعطى التزام حقيقة فعلية بمعنى الواقعية، نظريات تناظر الحقيقة تدور على تجسيد الوقائع ككيانات فى العالم، ولكى تكشف فيها مظهرًا موضوعيًا، يقع فى هدف ومنطق واحدة من كل نظريات المعرفة التى تتأمل إجمالاً فى شروط إمكانية التجربة، كل فلسفة ترنسندنتالية تتطلب أن تُطابَق فى الوقت ذاته شروط موضوعية التجربة فى الوقت الذى تشرح فيه البنية المقولاتية لموضوعات التجربة الممكنة، والآن أدخل المصالح التى توجه المعرفة من أجل أن أشرح العلاقة الموضوعية للحقائق المتعلقة بالخطاب مع مجالات الموضوعات المكونة فى ما قبل العلم، ينبغى على بناء مصالح المعرفة أن يوضح الترسيخ النسقي، وإن كان مشروطا، للمعرفة النظرية المنتجة استدلاليًا فى براكسيس حياة ليس قابلاً لإعادة الإنتاج إلا عبر تعبيرات حقيقية قادرة على اعادة إنتاج طريقة الحياة، ضمن هذه الشروط يكون من المنافى للعقل تحليليًا الزعم بوجود تناقض بين موضوعية التجربة وبين مصالح المعرفة التى ترسخ بالتأكيد وجهات نظر تموضع حدث ما من خلال جعله قابلا للتجربة.

فى موقع آخر يتوجه أيضًا لوبكوفيكس ضد منطلق الفلسفة الترنسندنتالية بالشكل التالى: "ما يدعوه هابرماس تموضع الحقيقة الفعلية ضمن وجهة نظر التحكم التقنى الممكن، يستطيع المرء أن يحدده دونما صعوبة كبيرة بمساعدة مفهوم التجريد الكلاسيكى على أنه صرف نظر أو إغفال أوجه الحقيقة الفعلية التى ليست قابلة للتحول تقنيًا، يمكن لهذا مع أشياء أخرى أن يكون له الميزة بأن لا تُلغى إمكانية تفسير واقعى

[٦٧] لوبكوفيكس (٢٣) ص ٢٦٨.

مسبقًا، من خلال مجرد صنمية الكلمة، في موقع آخر يتحدث هابرماس عن "تجربة مقيدة" مماثلة لتموضع الحقيقة هذه الانعطافة لا يكون لها معنى إلا عندما يعرف المرء حول تجربة غير مقيدة وهذه لا تشترط شيئاً مثل "حالة عجز" للمعرفة الأداتية، وإنما على العكس تصبح كالخلفية الضرورية لهذه المعرفة[٦٨]، إنه في الحقيقة سؤال هام، في أى معنى ينبغى أن يكون بإمكان تموضع الحقيقة الفعلية تقييد التجارب، تلك الموضعة التى لا يوجد ظاهراً بديل معروف لها كإضفاء الموضوعية على الطبيعة، وهكذا استطاعت الاستقصاءات الفينومينولوجية للإدراك أن تجعل من المعقول مثلاً أن الاستحالة البرغماتية للتجارب (ميرلبونتى) قد غيبت وطمست دائرة آفاق التجربة غير الموضعة و المعطاة ولكن إلى المدى الذى يجب أن تحصل فيه التجارب الحسية إجمالاً على الموضوعية ومن خلالها على قابلية الإخبار، هذه التجارب تصبح كما يبدو بمفردها ممكنة من خلال تنظيم برغماتي لموضوعات التجربة.

من خلال ذلك لا تصبح طريقة الكلام الترنسندنتالية بطبيعة الحال ثانوية كما يرى لوبكوفيكس:

لأن المنطلق العقلانى سوف يعمل فى هذه الحال على حجب شروط ما هو حتمى، وذلك عندما أصرف النظر عن التناقضات الأخرى كلها، الوظائف التى تأخذها المعرفة ضمن علاقات الحياة العملية الكلية يمكن أن توضح بشكل عميق، كما أرى، دون أن تستقصى مطلب حتمية الحقيقة، فقط فى إطار فلسفة ترنسندنتالية محولة، ما دامت مصالح المعرفة تُطابَق وتُحلل على طريق التأمل فى منطق بحث العلوم الطبيعية وعلوم الروح، فإنه يمكن لها أن تتطلب حالة ترنسندنتالية، ولكن حالما تفهم كنتيجة لتاريخ التطور من منظور "انتروبولوجى" معرفى يكون لها حالة "تجريبية"، أنا أضع تجريبية بين معترضتين لأن نظرية التطور التى تحمل فوق طاقتها، والتى من أجل أن تشرح انطلاقًا من تاريخ الطبيعة شكل الحياة الثقافية الاجتماعية لخصائص ظاهرة بسماتها المميزة (بكلمات أخرى المنظومات الاجتماعية المكونة) لا يمكن من جهتها أن تطور فى إطار ترنسندنتالى للعلوم المتموضعة.

[٦٨] لوبكوفيكس (٢٣) ص ٢٢٦.

٦- التكوّن اللاحق مقابل النقد الذاتى

لا تعانى أبحاثى فى "المعرفة و المصلحة" فقط من غياب تمييز دقيق بين الموضوعية وبين الحقيقة، وإنما من تفريق مفتقد بين التكون اللاحق وبين التأمل الذاتى بمعنى النقد، بالنسبة إلىّ أصبح فيما بعد واضحًا أن الاستخدام اللغوى التقليدى "للتأمل" والعائد إلى المثالية الألمانية يغطى (ويخلط) التأمل من جهة بشروط إمكانية كفاءات الذات الفاعلة المتكلمة والعارفة إجمالاً، ومن جهة ثانية التأمل بصورة غير واعية للتحديدات المنتجة التى تخضع لها فى كل مرة ذات متعينة (أو فئة محددة من الذوات أو ذات نوع معينة) فى سيرورة تكونها ذاتها، لقد اتخذ النمط الأول من التأمل لدى كانت ولدى خلفائه شكل تأسيس ترنسندنتالى للمعرفة الممكنة (وللفعل الأخلاقى) فى الوقت الذى تتأسس فيه ترنسندنتاليًا نظرية أو بالإجمال معرفة نظرية، فإنها سوف تمنح ثقتها إلى دائرة الشروط الذاتية التى لا محيد عنها والتى تجعل النظرية ممكنة وتحد منها فى الوقت ذاته: التأسيس الترنسندنتالى ينتقد فى الوقت ذاته التفهم الذاتى المفرط للنظرية، وقد اتخذ هذا التأمل أثناء ذلك أيضًا شكل تكون عقلانى لاحق لقواعد الإنتاج أو للمخطط الإدراكى بصورة خاصة قاد نموذج اللغة إلى إعادة بناء جهاز التفكير الترنسندنتالى (الذى لا تزال تحدده الفلسفة اللغوية لهومبولت) بشكل لم يعد يجب فيه أن يضاف إلى الفكر ذات ترنسندنتالية إلى نسق الشروط، المقولات أو القواعد، ويكفى تصور السمة التوليدية للقواعد ذاتها، ذلك أن التحكم بالقواعد التوليدية، أى نشوء كفاءة ومعها تكون ذات متميزة من خلال الكفاءات سيتحول إلى سؤالٍ ثانٍ مستقل تحليليًا وتجريبيًا، وبصورة خاصة أسهم كل من تحليل فيتغنشتاين لمفهوم "اتباع قاعدة" والمفاهيم الأساسية لشومسكى متابعًا هومبولت فى "القاعدة التوليدية" و"الكفاءة اللغوية" فى هذا الإدراك النوعى للتكون اللاحق العقلانى لشروط إمكانية اللغة، الإدراك والفعل.

ربط هيجل فى "الفينومينولوجيا" تحديد الوعى الخاص بالنقد الذاتى بما يتحقق من خلال التحليل الترنسندنتالى لمشروطية ما هو واعى بدايةً بصورة ساذجة، مع تأمل بالمعنى الآخر انحلال نقدى للموضوعاتية المبتذلة المنتجة ذاتيًا، وهذا يعنى: مرتبطًا بالتحرير التحليلى للظاهر الموضوعى، فرويد فكّ النقد الذاتى من العلاقات المرتبطة بنظرية المعرفة والعائدة إلى التجربة التأملية لذات تخدع نفسها قسريًا ضمن نماذج إدراكات ونماذج أفعال مقيدة ذاتها نفسها، ومن ثم تحرر ذاتها فى تبصر هذه الأوهام عن ذاتها نفسها.

يتميز النقد بصورة دائمة عن التكونات اللاحقة من خلال:

أن النقد يتوجه نحو موضوعات التجربة التى تكتشف بدايةً فى ماديتها الموهومة، بينما تتألف قاعدة معطيات التكونات اللاحقة من "موضوعات" مثل قضايا، أفعال وإنجازات إدراكية وما أشبه ذلك والتى هى واعية مسبقًا كإنتاجات الذات.

أن النقد يمتد بعيداً ليصل إلى ما هو جزئى وتحديداً إلى سيرورة تكون خاصة لهوية الأنا أو لهوية الجماعات بينما تدرك التكونات اللاحقة منظومات القواعد الغفلة التى تتبعها أى ذوات مع كفاءات مناسبة.

أن النقد يجعل فى النهاية ما هو غير واعٍ عمليًا واعيًا وغنى بالنتائج كما يغير محددات الوعى الخاطئ فى حين تشرح التكونات اللاحقة معرفة الكيفية الصحيحة أى المعرفة الحدسية التى تكتسب بقوة القاعدة دونما نتائج عملية.

أريد فى النهاية على أقل تقدير أن أسمى وجهات النظر التى يمكن أن يكون ضمنها أهمية ما للتفريق فى مفهوم التأمل الذاتى:

[أ] بدايةً لهذا العمل "المعرفة والمصلحة" سمة مزدوجة لاحظها لوبكوفيكس[٦٩] مع آخرين، لقد حققت هذا البحث بوسائل إعادة تكوّن شروط المعرفة فى الهدف النقدى من أجل أن أزعزع تفهمًا ذاتيًا علمويًا خاطئاً، ولقد شرحت ذلك حقيقةً،

[ب] العلوم المرتبطة "بإعادة التكوّن" مثل المنطق والألسنية العامة لها وضع مشابه مثل نظرية اللغة ونظرية العلم (البرغماتية الكلية) اللتين تمثلان الآن إرث فلسفة ترنسندنتالية (محولة)، وحتى الفلسفة الأخلاقية تتأسس كعلم مرتبط بإعادة التكوين، ما دام يمكنها استنباط القواعد الكلية لأخلاقية تواصلية من المعايير الأساسية للخطاب العقلانى[٧٠]، فى منظومات قواعد قابلة لإعادة التكوين لا تدور المسألة حول أجزاء مكونة إدراكية لبراكسيس الحياة التى أضفت الإشكالية على مطلبها بالصلاحية، والمسألة لا تدور حول قضية علمية لدى تأسيس مثل متطلبات الصلاحية هذه، أكثر من ذلك تحتاج المسألة إلى تكون لاحق لمنظومات قواعد منطلق يعود إلى الخطابات ذاتها: أى إلى التأمل بالشروط التى تعتمد عليها بسذاجة وبصورة دائمة فى خطاب عقلى، وإلى هذا الحد يتطلب هذا النمط من المعرفة دائمًا حالة معرفة استثنائية وحالة معرفة "محضة".

[٦٩] لوبكوفيكس (٢٣) ص ٢٧٠.

[٧٠] انظر الفقرة حول قدرة الحقيقة للأسئلة العملية فى: هابرماس، مشكلات الشرعية.

لقد تكون نمط خاص من العلوم على أساس محاولات تكون عقلانى لاحق للكفاءات بصورة منفردة، وأعنى بذلك العلوم الوراثية حسب نموذج السايكولوجيا التطورية الإدراكية، فهى تسير فى وقت واحد تجريبياً وتكوينياً يعيد ذاته من حيث أنها تحاول شرح التطور واكتساب الكفاءات الإدراكية الألسنية والتواصلية من نماذج منطقية قابلة للتكون اللاحق ومن آليات تجريبية، من ذلك تنتج المشكلة التى نتساءل عن الكيفية التى يمكن فيها شرح نشوء منظومات القواعد المجردة (وشروط البنية أو الترسيمة) ذاتها، سواء أكان بياجيه أم جوسكى فإنهما يفترضان برامج "فطرية" من شأنها أن تُحرِّض من خلال تنبيه نوعى مرحلى، والمشكلة التى يفترَض أن توضح مع هذه الفرضية إنما هى بنيوياً مشابهة للمشكلة المطروحة أعلاه للنشوء الخاص بالتاريخ الطبيعى للشروط الترنسندنتالية للتجربة الممكنة، لذلك أتوقع بأن فرضية البرامج الفطرية إنما هى فعلاً غير متاحة لأسباب منطقية.

[ج] العلوم النقدية مثل التحليل النفسى ونظرية المجتمع تبقى متعلقة بالتكون اللاحق الناجح للكفاءات العامة، وهكذا تكون مثلاً البرغماتية الكلية التى تدرك إجمالاً شروط إمكانية التفهم اللغوى، بمثابة الأساس النظرى لشرح التواصلات المشوّهة نسقياً ولسيرورات الاندماج الاجتماعى المنحرفة، وإلى هذا المدى أوافق تشارلز[٧١] نيكولز عندما يصر على أن علماً نقدياً مثل التحليل النفسى "يجب أن يعتمد على إطار نظرى يوجد مستقلاً عن تقنيته السريرية وعن معيار الصلاحية،" ذلك وحده لا يمكن أن يكون الإطار النظرى لعلم مموضع، عندما يجب أن يملك المحلل النفسى حسب[٧٢] التفسير المقترح من قبلى "مفهوماً سابقاً" عن بنية تواصل غير مشوه مرتبط باللغة المتداولة من أجل أن يتمكن من إرجاع التشوه النسقى إلى اضطراب بنيتى تنظيم لغوية وما قبل لغوية منفصلتين من ناحية تاريخ التطور، ومن ثم يحتاج إلى إعادة تكون شروط إمكانية خطاب طبيعى: وحول ذلك لا يمكن أن ينكشف على مستوى الموضعة علم تواصل تجريبى[٧٣].

[٧١] نيكولز (٢٥) ص ٢٦٥.

[٧٢] هابرماس، مطلب العالمية للهرمنوطيقا ص ١٢٤.

[٧٣] حول المشكلة المنطقية لنظرية نقدية لتطور المجتمع، فصل حول "نموذج مصالح مقموعة قادرة على التعميم فى هابرماس: مشكلات الشرعية فى الرأسمالية المتأخرة.

[د] فى النهاية يلقى التمييز بين إعادة التكون وبين النقد ضوءاً على الأفكار التى رفعها روهرموزر وتوينسن ضد "طبيعية" فلسفة ترنسندنتالية محولة، وأنا مدين بالشكر إلى توينسن على الاعتراضات المتمايزة لأنه يغفل عن تطبيق منطلق يصفه هكذا "بحيادية": "المصالح التى توجه المعرفة تمكن من المعرفة الموضوعية طبقًا لهابرماس لأنها تلغى الذاتية السيئة للفرد والجماعة فى المشاركة الواعية للنوع البشرى، وهى ينبغى –وهنا يوجد التصحيح الذى قام به اليسار الهيجلى لكانت– أن تكون فى الوقت ذاته مصدر تجريبى كإنجازات ترنسندنتالية على أساس حساب الجنس البشرى(٧٤)"، لذلك يفتقد توينسن "الموضوعية التى تتأسس بصورة كافية عبر المشاركة الواعية بين الذوات وعبر الذات مباشرة(٧٥)"، مع "اغتراب الموضوعية المطلقة عن التاريخ" سيصل الأمر إلى إعادة تطبيع ذات تجريبية مكلفة فوق طاقتها ترنسندنتاليًا فى الظاهر، " مع ضياع مقصدها تنذر النظرية النقدية بنكوصها إلى المرحلة التى اعتزمت أن تتجاوزها: إلى مستوى أونطولوجيا طبيعة موضوعية لا لبس فى ذلك أو على أقل تقدير إلى مستوى فكر يعترف للطبيعة بالأسبقية على التاريخ ويرفعها إلى مرتبة الأصل المطلق(٧٦)".

يرتكز الفارق بينى وبين توينسن فى نقطة أساسية: هى أننى لا أرى أنها حقيقة مسلم بها "أن المشاركة الواعية بين الذوات بمثابة مشاركة موسعة حتى ولو كانت تكتمل بالنوع البشرى(٧٧)" أكثر من ذلك يشير تكون الخطاب اللاحق المرتبط بالبرغماتية الكلية إلى أنه فى كل تفهم لغوى أساسى توجد متطلبات صلاحية قابلة للنقد (تحديداً حقيقة الأقوال وصوابية المعايير) يجب أن يعترف بها، متطلبات الصلاحية التى يمكن الإيفاء بها فقط استدلاليًا تظهر مع الحتمية ذلك أن النوع البشرى يستطيع أن يعيد إنتاج ذاته فى نمط حياته الثقافى الاجتماعى بامتياز فقط عبر الفكرة غير الطبيعية للحقيقة بمعنى الإمكانية المُعترَف بها للتفهم الكلى ضد ما هو

[٧٤] توينسن (٣٥) ص٢٤.

[٧٥] توينسن ص٣٠.

[٧٦] توينسن (٣٥) ص١٣، وبذات المعنى روهرموزر (٢٨) ص١٠٢ "كان لتكون الفلسفة كميتافيزيقيا وأنطولوجيا نتيجة وهى أن البراكسيس المحرر النقدى الراغب فى تأسيس النظرية لا يعمل شيئا لتأسيس سوى مصلحة فعلية محسوبة. إن إضفاء الترنسيدنتالية على مفهوم المصلحة ليست فى تشكيله سوى تغطية هذه الحقيقة القاسية. عندما يكون الحديث عن مجرد النهاية الأخيرة للمصلحة الطبيعية، عند ذلك يمكن للمرء أن يقول بأن المجتمع له مصلحة فى ذلك والتى سوف تبقى كما هى".

[٧٧] توينسن (٣٥) ص٣١.

فعلى، تلك هى حقيقة الطبيعة وذلك ما ينبغى أن نحاول إدراكه، ولأن الخطاب التجريبى ممكن فقط من خلال المعايير الأساسية للخطاب العقلى فإن التناقض بين جماعة تواصل واقعية وبين جماعة مضفاة عليها المثالية (وإن كانت ينظر إليها فقط كمثال)، ليس مترسخاً فى المحاجة وإنما فى براكسيس الحياة للمنظومات الاجتماعية ربما يمكن بهذا الشكل تجديد النظرية الكانتية عن حقيقة العقل.

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت . محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانغ رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . تومبكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت . محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت . إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د . ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي | مجموعة من النقاد | ت : محمود علي مكي
١٠٩ – حروب المياه | چون بولوك وعادل درويش | ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء في العالم النامي | حسنة بيجوم | ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة | فرانسيس هيندسون | ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ | أرلين علوي ماكليود | ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد | سادي پلانت | ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع | وول شوينكا | ت : نسيم مجلي
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده | فرچينيا وولف | ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق) | سينثيا نلسون | ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة في الإسلام | ليلى أحمد | ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية في مصر | بث بارون | ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق | أميرة الأزهري سنبل | ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط | ليلى أبو لغد | ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية | فاطمة موسى | ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان | جوزيف فوجت | ت : منيرة كروان
١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية | نيقل الكسندر وفنانوليتا | ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب | چون جراي | ت أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقي | سيدريك ثورپ ديڤي | ت : سمحه الخولي
١٢٦ – فعل القراءة | ڤولڤانج إيسر | ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب | صفاء فتحي | ت : بشير السباعي
١٢٨ – الأدب المقارن | سوزان باسنيت | ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة | ماريا دولورس أسيس جاروته | ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية | أندريه جوندر فرانك | ت : شوقي جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي) | مجموعة من المؤلفين | ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة | مايك فيذرستون | ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا | طارق علي | ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة | باري ج. كيمب | ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء) | ت. س. إليوت | ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا | كينيث كونو | ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية | جوزيف ماري مواريه | ت : كاميليا صبحي
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف | إيڤلينا تاروني | ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال | ريشارد ڤاچنر | ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقي الأنهار | هربرت ميسن | ت : أمل الجبوري
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية | مجموعة من المؤلفين | ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل | أ. م. فورستر | ت : حسن بيومي
١٤٣ – قضايا التنظير في البحث الاجتماعي | ديريك لايدار | ت : عدلي السمري
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة | كارلو جولدوني | ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت . على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت . أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت . فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	ت · مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديڤيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت . زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامپوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت · سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت . بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . بيتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	الڤين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو – أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت · أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت . أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : علي يوسف علي
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد علي البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماريا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر – رابوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق علي منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : علي إبراهيم علي منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : علي بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ - ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ - الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج٣	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ - رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ - مدينة المعجزات	إدوارد منديثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ - روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ - مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ - فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ - ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ - الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ - الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ - الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ - السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ - ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ - فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ - الجينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ - البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ - من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ - الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ - السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ - هرقل مجنوناً	يوربيديس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ - رحلة إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ - الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ - الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ - ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ - علم الترجمة واللغة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانثيسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانثيسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	جان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – التأريخ الغربى للفن الحديث	دبليوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر

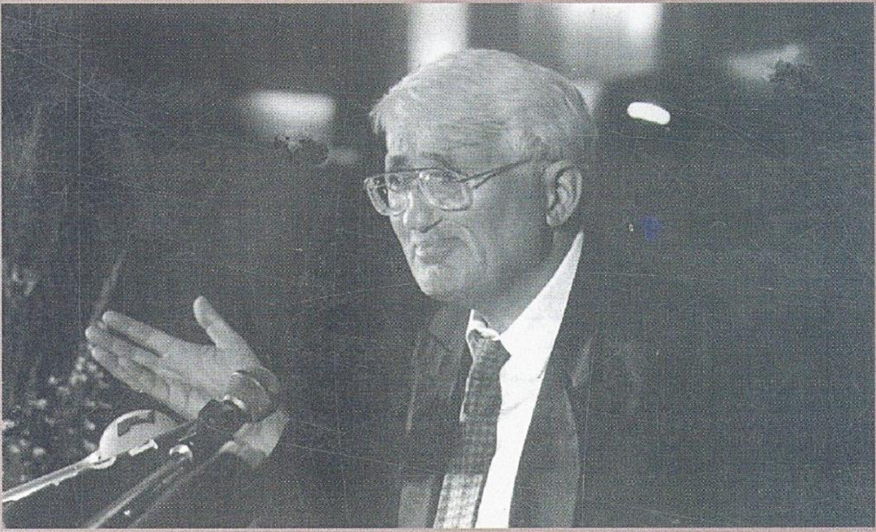
٢٠٠٢/٨٣٤٧

977-5769-61-2

التنفيذ والطباعة :

11 ميدان سفنكس - المهندسين

تليفون : 3034408



إن نظرية المعرفة هى مشروع يهدف إلى الكلى طبقًا لمطلبها الفلسفى، والمسألة تدور - بالنسبة إلى هذه النظرية - حول التسويغ النقدى لشروط المعرفة الممكنة إجمالاً، وهى لا تستطيع أن تتنازل عن الراديكالية، وهذا يعنى حتمية الشك، وليس من المستبعد أن يعود المعنى المنهجى لمنطلقها إلى نقضيه عندما تربط بين النقد والشروط، أى عندما تسمح بمصداقية الشروط التى تمكّن من نقد المعرفة دون أن تكون خاضعة لأشكال النقد المعرفى، ولأن نظرية المعرفة بمطلبها فى التعليل الذاتى والنهائى تدخل إلى الساحة كإرث للفلسفة القديمة، فإن استراتيجية البداية الخالية من الشروط غير قابلة للمساومة بالنسبة إلى هذه النظرية.

لقد توجه الجهد الخاص للفكر العقلانى والتجريبى - فى وقت واحد - نحو وضع ميتافيزيقى لعالم الموضوعات، ونحو التسويغ المنطقى السيكولوجى لمصداقية علوم طبيعية متميزة من خلال لغة محكمة ومن خلال التجربة، وبطبيعة الحال فإن الفيزياء الحديثة التى وحّدت - بصورة مستديمة، وبنجاح تا[م] صرامة الصيغة الرياضيّة وبين التجربة المُسيطر عليها، مما أصبح مثالاً للمعرفة بجلائها التام، والحال كان تطابق العلم الحديث مع المعرفة أق[...] بصورة إجمالية، ويمكن تحديد موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم فى تلك [...] بأن المعرفة الفلسفية اعترفت بمكان شرعى للعلم دون جدال، ولم تقتصر [...] المعرفة على شرح المعرفة المرتبطة بالعلوم التجريبية، كما أنها لم تن[...] نظريات العلم.

Bibliotheca Alexandrina
0680505

غلاف : إيناس حسنى
لوحة : (السر) لرودان